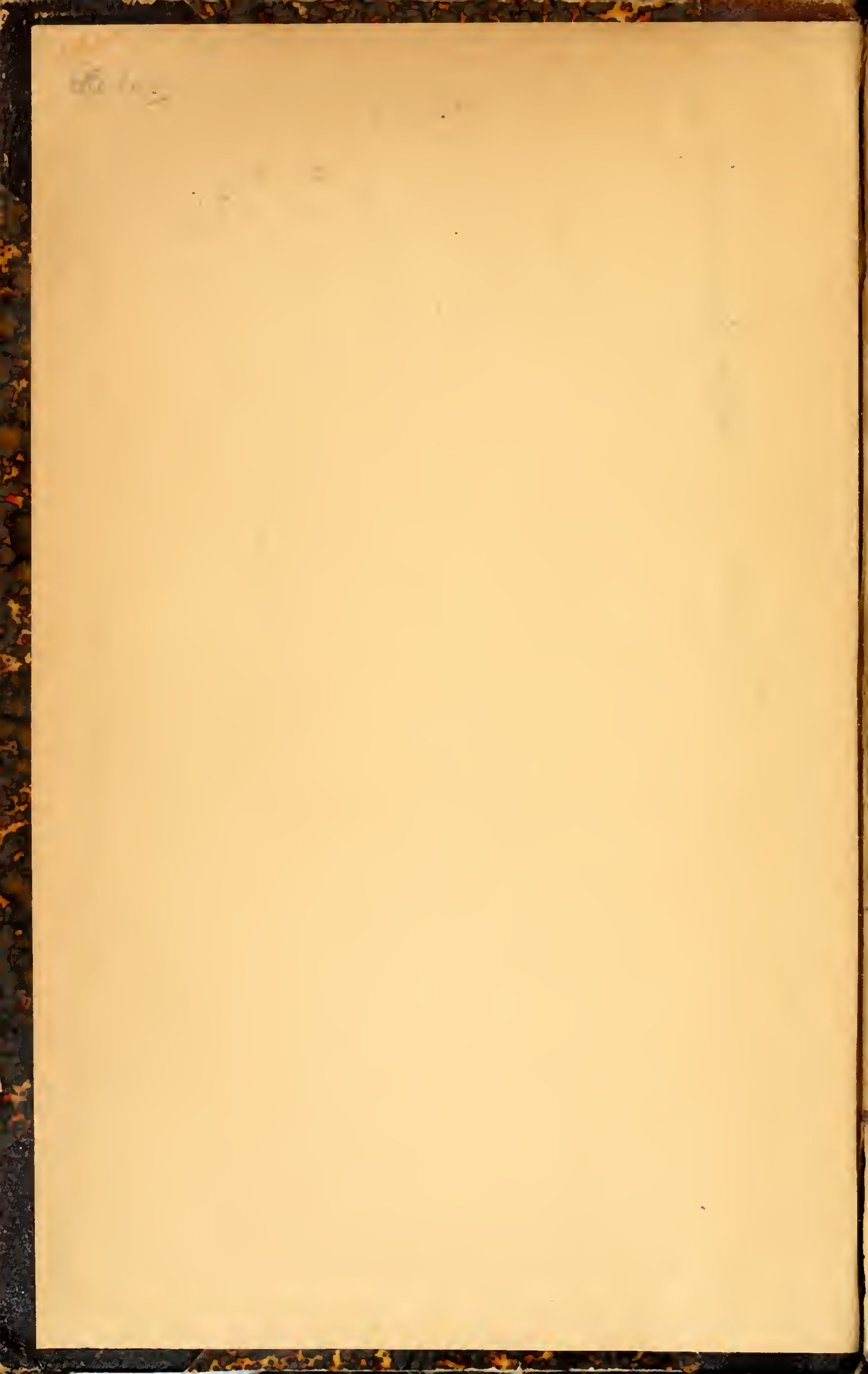

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01127225 9



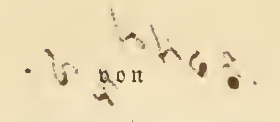




Vorlesungen

über die

Menschen- und Thierseele



von

Wilhelm Wundt,
Docenten an der Universität Heidelberg.

Zweiter Band.

Leipzig,
Leopold Voß.
1863.

Vorwort.

Dem Schluß meiner psychologischen Vorlesungen, den dieser zweite Band enthält, habe ich nur wenige einleitende Bemerkungen voranzuschicken.

Die Untersuchungen über die Gefühle, Begehrungen und Handlungen, mit denen wir uns hier beschäftigen, stützen sich zunächst auf die aus den Untersuchungen des ersten Bandes gewonnene Theorie der unbewußten Seelenprozesse. Diese Theorie war hauptsächlich durch die experimentelle Zergliederung der Empfindung und Wahrnehmung gewonnen worden. Das Fühlen und Begehren ist zu fest in die Grenzen des Subjekts eingeschlossen, selbst seine Ursachen liegen für die objektive Prüfung meistens verborgen, so daß hier das Experiment keine Stelle mehr finden kann. Unsere Theorie des Gefühls und der sich an dasselbe anreihenden Vorgänge bedarf deßhalb der zuvor schon nachgewiesenen Existenz der unbewußten Seelenprozesse als wesentlicher Voraussetzung. Nachdem wir gezeigt haben, daß die Gefühle, Begehrungen und Handlungen sämmtlich nur als Resultate in unser Bewußtsein kommen, die nichts mehr enthalten über den Prozeß ihrer Entstehung, machen wir den Schluß, daß dieser Prozeß im Unbewußten liegt, und wir rekonstruiren ihn im Bewußtsein nach jenen Gesetzen des unbewußten Seelenlebens, die wir früher nachgewiesen haben. Dies ist aber nur der vorbereitende Theil unserer Untersuchung. Die eingehende Betrachtung der Erscheinungen selber sucht die Frage zu beantworten, ob

der so ergänzte und rekonstruirte Prozeß mit den Thatsachen der Veränderung jener psychischen Resultate während der Heranreifung des Bewußtseins übereinstimmt. Diese bestätigende Beweisführung ist nun aber in den verschiedenen Gebieten des Seelenlebens mit sehr verschiedener Vollständigkeit zu führen. Bei den sinnlichen Gefühlen, den Affekten und Stimmungen bleiben wir fast ganz auf die Selbstbeobachtung angewiesen. Dagegen erweitert sich bei der Betrachtung der ästhetischen, sittlichen und religiösen Gefühle immer mehr die Grundlage objektiver Beobachtungen. Diese werden nicht bloß zu bestätigenden Schlüssen verwerthbar, sondern sie ergänzen in wesentlichen Punkten die aus der Erkenntnißentwicklung geschöpfte Theorie der unbewußten Prozesse. In der neunundvierzigsten Vorlesung (und den zugehörigen Anmerkungen) habe ich die in dieser Beziehung aus der Gesammtbetrachtung des Gefühlslebens sich ergebenden Folgerungen zusammengestellt. Die objektiven Thatsachen, die hier gleichsam an die Stelle des Experimentes treten, gehören hauptsächlich der ethnologischen Untersuchung an. Ueber das Verhältniß dieses Theils meiner Arbeit zu der neuerdings hervorgetretenen Forderung einer Völkerpsychologie verweise ich auf das in den Anmerkungen zur achtunddreißigsten Vorlesung Gesagte.

In den Untersuchungen über die Instinkthandlungen greifen wir theils auf die Anthropologie theils auf die Naturgeschichte der Thiere zurück. Die Betrachtung der Sprachentwicklung bildet eine wichtige Bestätigung der in Bezug auf die Entwicklung des Gefühls wie der Erkenntniß gewonnenen Ergebnisse. Auf die Einsicht in das Wesen der instinktiven Handlungen stützen wir endlich hauptsächlich unsere Theorie des Willens. —

Als Anhang zu diesem Bande hatte ich die Mittheilung einer Untersuchung beabsichtigt, in der die Auseinandersetzung der exakteren Versuchsmethoden zur Bestimmung der Vorstellungsgeschwindigkeit enthalten ist. Ich habe jetzt vorgezogen, diese Mittheilung einem besonderen Aufsatze vorzubehalten, welcher in der Zeitschrift für rationelle Medicin von Henle und Pfeufer erscheinen wird.

Heidelberg, im Oktober 1863.

Inhalt.

Dreißigste Vorlesung.

Unsere bisherige Untersuchung hat eine Reihe der wichtigsten Erscheinungen des Seelenlebens zum Gegenstand gehabt. Alle diese Erscheinungen, so weit aus einander liegend man sie anfänglich glauben mochte, haben zuletzt als Glieder eines und desselben großen Prozesses sich dargethan. Die Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen und Begriffe gehen in gesetzmäßiger Entwicklung aus einander hervor, alle diese Produkte des geistigen Lebens haben ein einziges Ziel: die Erkenntniß. Zu ihr wird in der einfachen Empfindung der erste Grund gelegt, und umfassend schließt sie in den Begriffen sich ab. Doch ist mit dieser Betrachtung der ganze Reichthum des psychischen Lebens keineswegs noch erschöpft. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß in unserer Seele viele Vorgänge zu beobachten sind, die sich theils gar nicht auf die Erkenntniß beziehen, theils wenigstens nicht innerhalb des im Vorangegangenen beschriebenen Gangs der Erkenntnißentwicklung liegen. Wir würden von dem Seelenleben eine von Grund aus falsche Anschauung geben, wenn wir dasselbe als eine Kette von Prozessen darstellen wollten, die mit der Aufnahme der äußeren Eindrücke anfängt, mit der Zergliederung und Verknüpfung dieser Eindrücke sich fortsetzt und schließlich mit dem Verständniß des äußeren Geschehens endigt. Es ist einfach die Erfahrung, die einer solchen Darstellung Halt gebieten müßte. Denn wo existirt in der Erfahrung ein Geist, der freudlos und leidlos den Dingen sich hingebend mit objektiver Ruhe sie auffaßt und erkennt? Wer wüßte nicht, daß wir die Gegenstände nicht bloß erkennen, sondern daß wir uns auch je nach ihrer Beschaffenheit von ihnen bald angezogen bald abgestoßen fühlen, daß

wir hier mit Neigung dem Eindruck uns überlassen, dort mit Abscheu uns von ihm wegwenden? Ist es nicht eine Thatsache, daß wir Stimmungen, Leidenschaften, Trieben unterworfen sind? Und müssen diese nicht mit eben dem Rechte als psychische Vorgänge betrachtet werden wie die Empfindungen und Vorstellungen? Dennoch sind diese Vorgänge weder selbst Erkenntniß noch haben sie irgend eine Erkenntniß zu ihrem Ziele. Sie liegen außerhalb des Kreises unserer bisherigen Darstellung, sie sind vollkommen neue psychische Erscheinungen, die ihrer besondern Erforschung bedürfen. Wir können all' diese Erscheinungen, die außerhalb des Erkenntnißprozesses stehen, in die zwei Worte des Fühlens und Begehrens zusammenfassen. Gefühle und Begehrungen begleiten fortwährend unser Empfinden und Vorstellen, sie knüpfen bald an das Erkennen sich an, bald gehen sie dem Erkennen voran, sie beeinflussen das Denken und sind vom Denken beeinflußt, und sie sind es, die vorwiegend unser Handeln bestimmen, die unserm gesammten geistigen Leben seine Richtung, seine ausgeprägte Eigenthümlichkeit geben.

Fühlen und Begehren hängen innig zusammen. Gefühle führen zu Begehrungen, und Begehrungen setzen Gefühle voraus. Das Fühlen ist immer das Frühere, das Begehren folgt nach. Mit dem Fühlen muß daher auch die Untersuchung dieser Seelenvorgänge den Anfang machen.

Was ist das Gefühl? Gehen wir auf die Bedeutung zurück, welche die Sprache diesem Wort giebt, so finden wir dasselbe in sehr vieldeutigem Sinne gebraucht. Wir nennen Hunger und Durst Gefühle, wir reden vom Fühlen des Schmerzes, vom Befühlen der äußern Gegenstände mit unsern tastenden Gliedern. Wir nennen aber auch Liebe und Haß, Freude und Kummer, Sorge und Hoffnung Gefühle. Wir reden vom Gefühl des Schönen und Häßlichen, ja vom Gefühl der Wahrheit, der Ehre, der Tugend. Was ist es, das all' diese ihrem Wesen und ihrer Entwicklungsstufe nach so verschiedenen Geistesprodukte unter eine und dieselbe Bezeichnung bringt? Hat die Sprache hier nur auf's Gerathewohl und aus Mangel eine Reihe der aus einander liegendsten Erscheinungen mit demselben Namen belegt? Oder hat sie wirklich instinktiv das Richtige getroffen, indem sie in diesen Vorgängen trotz ihrer Verschiedenheiten etwas Gemeinsames ahnte?

In der That ist es *ein* Punkt, in welchem alle Gefühle, so verschieden sonst ihre Natur sein möge, übereinstimmen: sie alle beziehen sich offenbar auf einen Zustand des fühlenden Wesens selber, auf ein Leiden oder Thätigsein des Ich. Während in der Empfindung an und

für sich noch gar keine Beziehung gelegen ist und erst später die Beziehung auf ein Objekt in sie gelegt zu werden pflegt, während die Vorstellung immer entweder auf äußere Gegenstände geht oder, wenn dies nicht der Fall ist, wenn sie sich mit dem eigenen Ich beschäftigt, doch dieses Ich selbst wieder zum Gegenstand objektiver Betrachtung macht, bleiben die Gefühle stets subjektiv, und sobald diese ihre Subjektivität zerstört wird, hören sie auch auf Gefühle zu sein. Hunger und Durst sind nur Gefühle, insofern sie uns eigene Zustände sind. In dem Moment wo wir anfangen diese Zustände objektiv zu untersuchen in Bezug auf ihren Ort und ihre nähere Beschaffenheit, werden sie zu Empfindungen. Unter allen Sinnen nennen wir nur denjenigen den Gefühlssinn, dessen Eindrücke der unmittelbaren Berührung bedürfen und auch als unmittelbare Berührungen wahrgenommen werden. Die Berührung der Haut können wir bloß als eine Veränderung unseres Zustandes auffassen, und dann nennen wir sie Gefühl; beziehen wir sie auf einen Gegenstand, der den Eindruck veranlaßt, so wird sie sofort zur Empfindung und Vorstellung. Wenn die Sprache Freude und Kummer, Liebe und Haß als Gefühle bezeichnet, so will sie damit nur hervorheben, daß diese Zustände in gleicher Weise subjektiver Natur sind.

Man hat die Bezeichnung Gefühl vom wissenschaftlichen Standpunkt aus oft gänzlich verworfen, oft wenigstens einzuschränken gesucht. Beides geschah deßhalb, weil man unter dem Titel der Gefühle allzu verschiedene Vorgänge vereinigt zu finden meinte. Man suchte daher entweder jeden dieser Vorgänge für sich zu beschreiben und zu bezeichnen, oder man beschränkte die Bezeichnung Gefühl nur auf einen Theil jener Zustände, welche die Sprache so zu benennen pflegt. Namentlich hielt man es vom psychologischen Standpunkt aus für geboten, alle jene Erregungen, die rein in das sinnliche Gebiet fallen und auch als Empfindungen auftreten können, aus der Reihe der Gefühle zu streichen. Man sagte: Hunger, Durst, körperlicher Schmerz, vollends Tasteindrücke sind physische Nervenprozesse, also Empfindungen; das Gefühl aber ist ein rein psychischer Zustand, den wir auf die von körperlichen Affektionen unabhängigen Gemüthserregungen beschränken müssen. Nachdem wir ausführlich den Beweis geliefert haben, daß die Empfindungen mit eben dem Rechte als psychische Phänomene betrachtet werden dürfen, wie man sie als physische Prozesse auffassen kann, und daß die nämliche Zweideutigkeit der Anschauung auch für die sich anschließenden Seelenvorgänge gültig bleibt, kann jene dualistische Distinktion zwischen Empfindung und Gefühl uns nicht mehr maßgebend sein. Man hat

damit nicht bloß ohne Grund eine Grenze gezogen, sondern auch die Bedeutung der Bezeichnung Gefühl vollständig vernichtet. Sobald man einmal die Beziehung auf einen subjektiven Zustand fallen läßt, so waltet kein Grund mehr, die dann noch übrig bleibenden Gemüthszustände zu einer gemeinsamen Klasse zu vereinigen. Behält man aber jene Beziehung bei, so müssen auch nothwendig die von den Psychologen ausgeschlossenen sinnlichen Gefühle wieder hinzugezogen werden. Man fand, wie es scheint, darin eine Schwierigkeit, daß eine und dieselbe Erregung zugleich als Empfindung und als Gefühl oder bald als das eine, bald als das andere sollte gelten können. Man bedachte nicht, daß auch Lust und Unlust, Hoffnung und Sorge und alle sonstigen Gefühle Zustände sind, die bloß in ihrer Beziehung auf das Subjekt als Gefühle bezeichnet werden können, während sie sonst auf der Verknüpfung und dem Verlauf von Vorstellungen beruhen, die objektiv betrachtet vollkommen leer von Gefühl sind. Bei diesen verwickelteren Gefühlen kommt nur in Betracht, daß man auf das Gefühl als solches den Hauptwerth legt und daher auch jeder einzelnen Form von Gefühl einen besondern Namen giebt. Ein sehr mannigfacher Gedankenzusammenhang kann hier zu einem und demselben Gefühl Veranlassung bieten. Sehr häufig ist es unmöglich in jenen Zusammenhang eine Einsicht zu gewinnen, dann steht das Gefühl als ein Resultat da, das man hinnehmen muß, ohne über seine Entstehung Rechenschaft geben zu können. Wo jene Einsicht aber auch möglich ist, da ist es immer eine größere Zahl veranlassender Momente, aus denen das Gefühl entspringt, und die nicht in ein Wort zusammengefaßt werden können. Man substituirt daher stets das subjektive Resultat, das Gefühl, der Mannigfaltigkeit jener Vorgänge, die demselben zum objektiven Hintergrund dienen. Ganz anders verhält sich das bei den einfachen sinnlichen Gefühlen. Ihnen stehen als objektive Pole die sinnlichen Empfindungen gegenüber, die eben so distinkt und einfach sind. Die Empfindung wird zum Gefühl, wenn die Beziehung auf den Zustand des Empfindenden in den Vordergrund tritt, und das Gefühl wird zur Empfindung, wenn der Fühlende den Reiz als etwas außer ihm Stehendes auffaßt. So fließen im Gebiet der Sinnlichkeit Empfindung und Gefühl stets in einander, während im Vorstellungsleben ein solcher Wechsel weniger merkbar ist, obgleich er auch besteht.

Wenn lediglich die Beziehung auf das fühlende Subjekt das Gefühl charakterisirt, so ist es aber klar, daß dasselbe kein ursprünglicher Seelenzustand sein kann, wie man häufig geglaubt hat, sondern daß es

stets mindestens die Ausbildung des Bewußtseins voraussetzt. Bei den höheren Gefühlen versteht sich dies von selber, da sie auf Reihen von Vorstellungen sich gründen. Aber auch das einfache sinnliche Gefühl kann erst möglich werden, wenn eine Beziehung auf das Ich möglich wird, dadurch daß dieses von den äußeren Dingen sich trennt, dadurch also daß das Bewußtsein entsteht. Das sinnliche Gefühl ist ursprünglich in der Empfindung enthalten. Es ist ebenso unrichtig zu sagen: wir haben anfänglich bloß Gefühle, als zu sagen: wir haben anfänglich bloß objektive Empfindungen. Das einzig Ursprüngliche ist, daß wir empfinden. Unsere Empfindungen aber sind an sich weder subjektiv noch objektiv. Diese Trennung kann naturgemäß erst entstehen, wenn eine Unterscheidung des Subjekts von den Objekten eingetreten ist. Dann erst zerfällt die Empfindung in ein subjektives Moment, das man Gefühl nennt, und in ein objektives Moment, für das man den Namen Empfindung beibehält. Es macht sich hier wieder wie so oft in der Psychologie der Mangel einer genügenden Bezeichnungsweise lebhaft bemerklich. Für jenen ursprünglichen Seelenzustand, welcher der Scheidung von Empfindung und Gefühl vorangeht, besitzen wir keinen Namen, weil, sobald wir einmal die Zustände mit Namen belegen, auch jene Scheidung schon da ist.

An und für sich ist die Empfindung nichts als eine Veränderung unseres Zustandes. Aber man begeht einen Irrthum, wenn man deßhalb glaubt, daß wir die Empfindung auch ursprünglich als eine solche Veränderung unseres Zustandes auffassen. Wir unterscheiden von Anfang an ebenso wenig unsern eigenen Zustand wie einen äußern Eindruck. Beides entwickelt und vollzieht sich nothwendig gleichzeitig: von dem Moment an wo Empfindungen als Veränderungen unseres Ich gefühlt werden können, da können auch Empfindungen auf die Beschaffenheit eines äußern Eindrucks bezogen werden. Beides setzt gleicher Weise das Bewußtsein voraus. Bis hierher haben wir von der Bildung des Bewußtseins an die psychische Entwicklung nur nach ihrer objektiven Seite hin verfolgt, jetzt wollen wir auch die bisher vernachlässigte subjektive Seite der Betrachtung unterziehen.

Was bestimmt uns, die reine Empfindung in ein subjektives und in ein objektives Moment zu trennen? Warum fassen wir sie nicht entweder bloß als eine Veränderung des eigenen Zustandes oder aber bloß als die Hindeutung auf einen äußeren Eindruck auf? Die Beantwortung dieser Frage wird uns nicht schwer, wenn wir von den schon bekannten Thatsachen ausgehen. Als wir untersuchten, wie die Empfindungen zu Wahrnehmungen verarbeitet werden, sind wir bereits

auf eine Unterscheidung getroffen, die der hier in Frage kommenden Distinktion vollständig entspricht. Wir sahen nämlich, daß an jeder Gesichts- oder Tastempfindung diejenige Empfindungsbeschaffenheit, die von der Art des äußeren Eindrucks herrührt, getrennt werden muß von jener eigenthümlichen Färbung der Empfindung, welche ihren Grund in der gerade vom Eindruck getroffenen Stelle des Sinnesorgans hat. Beide Momente der Empfindung laufen ursprünglich vollkommen ungetrennt neben einander. Erst dadurch, daß beim Wechsel der äußern Eindrücke die lokale Beschaffenheit der Empfindung immer die nämliche bleibt, während umgekehrt derselbe äußere Eindruck je nach der Stelle, die er trifft, zu differenten Empfindungen Veranlassung giebt, wird die ursprünglich einheitliche Empfindungsqualität in zwei Qualitäten getrennt, von welchen die eine zunächst nur auf einen objektiven, die andere nur auf einen subjektiven Grund kann bezogen werden. Es wird dann aber weiterhin die lokale Färbung der Empfindung als Merkzeichen zur Feststellung ihres räumlichen Verhältnisses benützt, und es wird so die subjektive Empfindungsqualität wieder gleichsam objektivirt. Sobald einmal durch das Bewußtsein die Trennung des Ich von der Außenwelt vollzogen ist, müssen auch an jeder Empfindung diejenigen Merkmale, die sich auf den Zustand des empfindenden Wesens selber beziehen, von jenen Merkmalen geschieden werden, die auf die Beschaffenheit der äußern Eindrücke hinweisen, und je nachdem die eine oder andere Reihe von Merkmalen überwiegt oder beide gleichzeitig zur Geltung kommen, nennen wir das Produkt Gefühl, oder wir behalten für dasselbe den Namen Empfindung bei, oder aber wir erklären es für eine aus beiden gemischte Erscheinung. Je mehr sich die räumliche Anschauung ausbildet, um so schärfer trennen sich die Gefühle von den Empfindungen. Indem die Reflexion zergliedernd und ordnend in die erworbenen Vorstellungsmassen eindringt, werden auch die Gefühle nach ihrer innern Beschaffenheit und ihren äußern Beziehungen bestimmter unterschieden.

Eine große Zahl der sinnlichen Gefühle ist an Empfindungen gebunden. Wir dürfen aber dies Gebundensein nicht so verstehen, als ob hier mit der Empfindung gleichzeitig ein Gefühl gegeben sei. Vielmehr geht der Eindruck, wo er als Gefühl vorhanden ist, für die Empfindung verloren, wo er aber als Empfindung aufgefaßt wird, da hört er als Gefühl zu bestehen auf. Da wir immer nur eine einheitliche Vorstellung zu bilden vermögen, und da die Trennung von Gefühl und Empfindung, wie nachgewiesen wurde, bereits der Vorstellungsthätigkeit zufällt, so können wir auch niemals gleichzeitig fühlen

und empfinden. Wo dies der Fall zu sein scheint, da werden wir, wie sonst so oft, getäuscht durch die rasche Aufeinanderfolge. Wenn wir eine innige Vereinigung von Gefühl und Empfindung beobachten, so haben wir es demnach eigentlich nur mit einem Zustand labilen Gleichgewichts zu thun, in welchem der Eindruck bald nach der einen bald nach der andern Seite hin wirkt und nach beiden ungefähr gleich leicht. Zum Gefühl wird er hauptsächlich dann verarbeitet, wenn entweder kein genügendes Motiv in ihm zur Beziehung auf ein äußeres Objekt liegt, oder wenn er so intensiv wirkt, daß der empfindende Theil, den er trifft, nachhaltig alterirt wird. Sehr heftige Eindrücke geben darum fast immer zu Gefühlen Veranlassung, und das Gefühl des Schmerzes, welches die intensivsten Eindrücke hervorzurufen pflegen, löscht gewöhnlich jede Spur einer objektiven Empfindung aus.

In einigen Sinnesorganen vermögen überhaupt nur heftige Sinneseindrücke ein Gefühl zu erregen. Das Gefühl des Schmerzes ist das einzige, das ihnen eigen ist. Hierher gehören vor Allem Auge und Ohr. Bei ihnen gehen mäßige Reize vollständig in der objektiven Empfindung auf. Ein mäßiger Lichteindruck wird stets auf einen äußern leuchtenden Gegenstand bezogen, und die ganze Beschaffenheit des Eindrucks wird nur dazu verwandt, um auf die Beschaffenheit jenes Gegenstandes zu schließen. Ebenso wird ein mäßiger Schalleindruck, wenn er auch nicht so bestimmt lokalisirt werden kann, doch immer objektiv aufgefaßt, wir nehmen ihn ebenso wenig wie den Lichteindruck als eine Veränderung des Sinnesorgans oder auch nur unseres eigenen Zustandes hin, sondern wir fassen ihn auf als etwas das außer uns steht, und lassen wir dieses Aeußere so auf uns wirken, daß die Licht- und Tonvorstellung das Fühlen anregt, so handelt es sich nicht mehr um ein sinnliches Gefühl, sondern um eine ästhetische Wirkung. Ein grelles Licht, ein betäubender Schall dagegen veranlassen unmittelbar Schmerzgefühl. Indem sie das Organ in einen Zustand versetzen, der dem normalen Empfinden desselben nicht mehr entspricht, bringen sie zunächst nur diesen subjektiven Zustand zum Bewußtsein. Das Gefühl ist hier gleichsam ein Leiden; zu Stande kommend unter dem Einfluß von Reizen, welche die normale Intensität überschreiten, wird es leicht zum ersten Symptom einer krankhaften Veränderung oder begleitet sogar den Tod des Organs.

Auch die Tastempfindungen der Haut werden, so lange dieselben nicht der Grenze des Schmerzes sich nähern, meist ganz auf die äußern Tasteindrücke bezogen. Dagegen giebt es hier schon einige Eindrücke, die eigentlich unter die Tasteindrücke zu rechnen sind, aber nichts desto

weniger gewöhnlich nicht Empfindungen, sondern Gefühle erregen. Es sind dies gerade Reize von sehr geringer Stärke, die nur die äußerste Oberfläche der Haut leise berühren. Solche Reize erregen Kitzel oder Jucken. Beide sind Gefühle schon aus dem Grunde, weil sie sehr häufig auch unabhängig von äußern Eindrücken in der Haut entstehen. Außerdem aber wirken sie leicht störend auf das Befinden; namentlich kann das Gefühl des Kitzels die heftigste Wirkung äußern. Wahrscheinlich beruht dieser eigenthümliche Einfluß der sehr schwachen Tastreize darauf, daß durch sie die glatten Muskeln, welche unmittelbar unter der Haut gelegen sind und die Bewegungserscheinungen an derselben vermitteln, reflektorisch in Erregung versetzt werden. In diesen Muskeln entsteht bei der Zusammenziehung das eigenthümliche Gefühl des Schauders, das sich sehr leicht mit dem Kitzelgefühl kombinirt. Eine solche reflektorische Erregung der Hautmuskeln breitet dann häufig auch weiter, auf andere Muskelgruppen sich aus, und es können so bei großer Erregbarkeit allgemeine Reflexkrämpfe entstehen, die in hohem Grade den Organismus erschöpfen.

Von ganz analogem Effekt ist der Einfluß mäßiger Temperaturerniedrigungen. Wenn man schwache Kältereize auf die Haut wirken läßt, so entsteht erst ein Kältegefühl, d. h. es wird die Kälte als eine Veränderung im Zustand des Hautorgans wahrgenommen, sodann werden reflektorisch zunächst die kleinen Hautmuskeln erregt, wodurch wieder das Gefühl des Schauders zu Stande kommt, und diese Reflexbewegung erzeugt unter Umständen auf andere Muskelgruppen sich weiter verbreitend mehr oder weniger heftige Krämpfe, die bald kontinuirlich andauern, bald in Intermissionen auftreten. Derselbe Effekt, den ein äußerer Kältereiz hat, kann auch durch innere Ursachen, die einen raschen Wärmeverlust und dadurch eine Kälteempfindung der Haut erregen, erzeugt werden. Dies ist der Fall im Froststadium des Fiebers, und es ist hier der Effekt noch ein viel intensiverer, weil die Reflexreizbarkeit zugleich in abnormer Weise gesteigert zu sein pflegt. Man hat die ausgebreiteten Reflexe, die so entstehen, bezeichnend mit dem Namen der Schüttelfröste belegt.

Temperaturreize geben fast immer zur Entstehung von Wärme- und Kältegefühlen, nicht von Empfindungen Veranlassung. Wenn strahlende Wärme auf unsere Haut einwirkt, so ist der Eindruck nicht so genau lokalisirt, daß wir ihm eine bestimmte räumliche Beziehung geben könnten; überdies entsteht derselbe Effekt sehr häufig ohne Vorhandensein eines äußern Reizes lediglich durch innere Ursachen. Vermehrter Blutzufluß macht Stirn und Wange brennen, ein ausbrechender

Schweiß wirkt durch die Verdunstung erkältend. Wo aber ein warmer oder kalter Körper unmittelbar unsere Haut berührt, da tritt entweder die Temperatur- vor der Druckempfindung zurück, oder es entsteht, wenn die Temperaturdifferenz sehr bedeutend ist, nur ein sehr heftiges Wärme- oder Kältegefühl, das umgekehrt die Druckempfindung verschwinden macht. Sehr hohe oder sehr niedrige Temperaturen haben endlich einen vollkommen identischen Effekt, sie erzeugen nicht mehr Wärme oder Kälte, sondern heftiges Schmerzgefühl. Der Schmerz aber ist seiner Natur nach immer von gleicher Art: ein Stich, ein zermalmender Druck, heftige Hitze oder zerstörende Kälte erzeugen Schmerz von derselben Beschaffenheit.

Mit den Sensationen, welche uns durch jene Organe zukommen, die zur Aufnahme der eigentlichen Sinneseindrücke geeignet sind, ist aber das Material zur Bildung der sinnlichen Gefühle bei weitem nicht erschöpft. Es giebt eine große Zahl von Sensationen, die nicht zu den eigentlichen Sinnesempfindungen gerechnet werden können, da sie weder von äußeren Eindrücken herstammen noch die Auffassung äußerer Gegenstände vermitteln, und die dennoch in ihrer sonstigen Beschaffenheit den Empfindungen der eigentlichen Sinnesorgane vollkommen gleichberechtigt zur Seite gestellt werden können. Aber da sie eben nicht von äußern Eindrücken herkommen und nicht auf sie hindeuten, so treten sie auch nicht als Empfindungen, sondern sogleich als Gefühle im Bewußtsein auf. Wir haben vor Allem hierher eine Reihe von Gefühlen zu rechnen, auf die wir bereits mehrfach bei der Untersuchung der Empfindung und Wahrnehmung hinweisen mußten, weil sie bei der Ausbildung der Seele die wichtigste Rolle spielen. Es sind die Bewegungsgefühle oder Bewegungsempfindungen. Für sie haben wir noch die Doppelheit der Bezeichnung beibehalten, weil sie auf der Grenze beider Gebiete stehen. Ihrem Ursprung und Wesen nach sind sie Gefühle, durch die Beziehung aber, in welche die Bewegungen zu den objektiven Sinneseindrücken treten, und durch die wichtige Rolle, die sie bei der Ausbildung des objektiven Bewußtseins übernehmen, reihen die Bewegungsempfindungen unmittelbar den eigentlichen Sinnesempfindungen sich an.

Neben den Muskelgefühlen giebt es aber noch eine große Zahl von Sensationen, bei denen eine solche Zwischenstellung nicht statuirt werden darf, sondern die rein und ausschließlich als Gefühle bezeichnet werden müssen, da sie nicht nur immer unabhängig von äußeren Reizen entstehen, sondern auch stets nur auf einen subjektiven Zustand bezogen werden. Es sind dies eigenthümliche Empfindungen in ver-

schiedenen Geweben und Organen des Körpers, die gewöhnlich von sehr mäßiger Stärke sind und darum leicht übersehen werden, unter besondern Verhältnissen aber, namentlich bei krankhafter Störung des betreffenden Organs oder Gewebes, eine Intensität erreichen, durch die sie fast ausschließlich das Bewußtsein beherrschen und darum das Allgemeinbefinden bedeutend zu alteriren pflegen. Aus diesem Grunde sind uns die genannten Sensationen auch nur in ihren intensivsten Graden geläufig, da wo sie bereits die Stufe des Schmerzes erreicht haben. Der Schmerz aber ist, wie schon bemerkt, überall von wesentlich gleicher Beschaffenheit. Die spezifischen Unterschiede der Organgefühle verwischen sich daher in unserer Auffassung. Nichts desto weniger lehrt eine aufmerksame Beobachtung, daß es solche spezifische Unterschiede giebt. Schon die Sprache hat für den Schmerz verschiedener Organe sehr verschiedene Bezeichnungen. Bohrend und nagend nennt sie die Schmerzen der Knochen, stechend den Schmerz der serösen Häute, brennend den Schmerz in den Schleimhäuten, u. s. w. Der Schmerz ist nun auch hier wie bei den eigentlichen Sinnesorganen nichts Anderes als die zu ihrem intensivsten Grad gesteigerte Empfindung, und jene eigenthümliche, von der Struktur des Organs abhängige Beschaffenheit des Schmerzes findet sich in der reinen Empfindung schon vorgebildet. Man kann dies namentlich bei solchen Schmerzen beobachten, die wechselnd ab- und zunehmen. Es ist dann eine gewisse Zeit vorhanden, wo eine Empfindung existirt, ohne daß dieselbe Schmerz genannt werden kann, und in dieser Zeit bleibt die eigenthümliche Färbung, die dem Schmerze eigen ist, vollkommen erhalten.

Wir müssen hiernach offenbar diese eigenthümlichen Empfindungen der Gewebe und Organe des Körpers als ursprünglich den Sinnesempfindungen vollkommen gleichwerthig betrachten. Allmälig aber nehmen diese letzteren durch die Wichtigkeit, die sie für den Erkenntnißprozeß haben, die überwiegende Aufmerksamkeit in Anspruch. Jene Masse anderer Empfindungen dagegen bleibt, weil sie stets nur auf einen Zustand des eigenen Leibes und seiner Organe hindeutet, so lange unberücksichtigt, als nicht einzelne unter denselben durch ihre ungewöhnliche Intensität eine tiefere Veränderung des körperlichen Zustandes andeuten und dadurch dem Bewußtsein sich aufdrängen. So hält mit der Scheidung der ursprünglich ungetrennt gegebenen Empfindungen in Sinnesempfindungen und sinnliche Gefühle das allmälige Zurücktreten der letzteren gleichen Schritt. Wir können dieses Zurücktreten sogar noch auf den späteren Stufen der Ausbildung leicht verfolgen. Beim Kinde haben die sinnlichen Gefühle noch auf das ganze

Leben und Handeln den wesentlichsten Einfluß. Je ausgebildeter und reicher der Geist wird, um so unabhängiger macht er sich von der rohen Herrschaft des Gefühls, um so mehr gelingt es ihm, schwächere Gefühle bleibend und stärkere wenigstens zeitweise zu unterdrücken. Sein Leben und Handeln wird nur noch von dem Erkennen bestimmt, seine sinnliche Auffassung steht fast nur jenen Eindrücken offen, die mit der Erkenntniß in Beziehung stehen. Bloß der Hypochondrische, dessen Beobachtung und Reflexion sich mit Vorliebe dem Zustand seines eigenen Leibes zuwendet, macht eine Ausnahme. Indem er ängstlich auf alle die schwachen Sensationen lauscht, die an dem Bewußtsein des gesunden Menschen unbemerkt vorübergehen, erlangt er jene große Uebung in der Auffassung seiner sinnlichen Gefühle, die leicht selbst von dem Arzt als Selbsttäuschung verspottet wird, obgleich sie meistens nichts weniger als eine solche ist. Das Abnorme besteht nicht darin, daß der Hypochondrische Gefühle wahrnimmt, die nicht existiren, sondern darin, daß er Gefühle, die von dem gesunden Menschen vollständig übersehen werden, scharf auffaßt und dann sorgfältig über sie reflektirt. —

Zu den spezifischen Organgefühlen, von denen wir gehandelt haben, gehören einige, die für die Unterhaltung der physiologischen Funktionen von besonderer Bedeutung sind, indem sie die Aufnahme der Nahrungsmittel reguliren. Der Hunger, der Durst und das Gefühl des Athembedürfnisses sind in mäßiger Stärke Gefühle, die normal zeitweise eintreten, und die, wenn der Stofferſatz, den sie fordern, nicht stattfindet, zu immer höhern Graden, zuletzt zu intensivem Schmerz sich steigern können. Hunger und Durst sind lokale Gefühle, von denen das letztere in den Schleimhäuten des Gaumens und des Rachens, das erstere im Magen seinen Sitz hat. Das Gefühl des Athmungsbedürfnisses ist weniger streng lokalisirt, es breitet sich mehr oder weniger über alle Athmungsorgane aus, sein Sitz ist wahrscheinlich das gemeinsame Centrum der Athmungsnerven, das verlängerte Mark.

Zu allen Organgefühlen muß nicht weniger als zu den Sinnesempfindungen ein verursachender Reiz gegeben sein. Aber dieser Reiz ist nicht wie dort ein äußerer, sondern ein innerer, und eben deßhalb weil er nicht ein äußerer Reiz ist, kann er auch niemals auf einen äußern Eindruck bezogen werden. Ueberhaupt aber ist die Lokalisation der Organgefühle weit unbestimmter als die Lokalisation der objektiven Sinnesempfindungen. Der Grund liegt theils darin, daß das fühlende Organ der Beobachtung nicht zugänglich ist, theils darin, daß wir hier die Einwirkung des Reizes noch weit weniger als bei den objektiven Sinnen zu beherrschen vermögen. Wir können das

Auge dem Licht zu- oder abwenden, wir können mit der Hand den Gegenstand nach Willkür betasten oder nicht, aber jene innern Reize, welche die verschiedenen Gefühle anregen, stehen vollkommen außerhalb unserer freien Wahl. Die normalen Gefühle des Hungers, des Athembedürfnisses u. s. w. entstehen aus den Zuständen der Organe, in denen sie ihren Grund haben. Der Reiz, der das Hungergefühl erregt, wirkt auf die sensibeln Nerven des Magens, der innere Reiz, der das Athembedürfniß erregt, ist das mit Kohlensäure übersättigte Blut, welches auf das verlängerte Mark einwirkt. Krankhafte Organgefühle werden durch Entzündungen, durch krankhafte Geschwülste erzeugt. Oft kann eine bloße Veränderung der Blutmischung auf die sensibeln Nerven verschiedener Organe als Reiz einwirken. —

Von der Masse sinnlicher Gefühle, welche fortan in uns stattfinden und bald mehr bald weniger in das Bewußtsein zu treten suchen, ist das gesammte leibliche Befinden abhängig. Unser körperlicher Zustand kann nur zu unserm Bewußtsein gelangen durch die Gefühle. Was wir unser Befinden nennen ist das Resultat, das wir aus der Auffassung der Gefühle ziehen. Um die Summe von Gefühlen, die in irgend einem Moment auf uns wirkt, zu jenem einheitlichen Resultat zusammenzufassen, das wir unser körperliches Befinden nennen, muß nothwendig diese Summe zu *einem* Eindruck gesammelt werden, sie muß gleichsam zu einem einzigen Gefühle verschmelzen. Man bezeichnet die Zusammenfassung aller in einem gegebenen Moment auf das Bewußtsein einwirkenden Gefühle als das *Gemeingefühl*. Man hat das Gemeingefühl nicht selten geradezu als die ungeordnete Summe aller gleichzeitig aufgefaßten Sensationen definirt. Diese Definition würde aber offenbar in einem direkten Widerspruche stehen mit der Thatsache der Einheit des Bewußtseins, die durch Experiment und Beobachtung außer allen Zweifel gesetzt ist. Nichts desto weniger ist aber auch das Gemeingefühl eine sicher festgestellte Thatsache; es ist keine Frage, daß wir nicht bloß isolirte Lokalgefühle im Bewußtsein auffassen, sondern daß wir uns auch des gesammten Zustandes unseres Körpers bewußt werden, und daß dies unser körperliches Befinden als die vereinigte Summe aller gleichzeitig stattfindenden sinnlichen Gefühle sich darstellt.

Um diesen auffallenden Widerspruch zu erklären, werden wir uns nach den analogen Verhältnissen umzusehen haben, welche wir im Gebiet der Empfindungen, die ja die objektiven Gegenpole der Gefühle sind, antrafen. Wir sahen, daß das Bewußtsein im Stande ist eine große Zahl von Empfindungen zu vereinigen. Aber diese Vereinigung

war nicht ein Auffassen der gleichzeitig stattfindenden Eindrücke ohne Ordnung und Zusammenhang, sondern sie bestand in einer nach festen Regeln vor sich gehenden Verknüpfung der Empfindungen zu einer neuen Einheit. Erst durch diese nach logischen Gesetzen erfolgende Kombination von Empfindungen bildete sich die Wahrnehmung und Vorstellung aus. Das Gemeingefühl ist nun vollkommen analog der Vorstellungsthätigkeit, es entspricht im Gebiet der Gefühle genau dem was das vorstellungsbildende Bewußtsein für die Empfindungen bedeutet. Auch das Gemeingefühl ist nicht eine wirre Masse zerstreuter Gefühlsreize, sondern es besteht in der Vereinigung dieser Reize zu einer neuen Einheit, in der die einzelnen Gefühle als Elemente enthalten sind.

Wie geschieht aber die Vereinigung? Wir vermögen immer nur ein einziges Gefühl auf einmal im Bewußtsein aufzufassen. Indem gleichzeitig eine sehr große Zahl von Gefühlen auf dasselbe einwirkt, werden wir veranlaßt mit der Auffassung der verschiedenen Gefühle abzuwechseln, ähnlich wie wir mit der Auffassung von Empfindungen abwechseln, wenn gleichzeitig mehrere Eindrücke die verschiedenen Sinne erregen. Wir werden im Allgemeinen auch zwischen den Gefühlen wechseln nach Maßgabe des Werthes, den sie vermöge ihrer Intensität für unser Bewußtsein besitzen, wir werden also zuerst die stärkeren und dann die schwächeren Gefühle auffassen in abnehmender Reihenfolge, wobei übrigens die durch den Willen oder durch äußere Einflüsse bestimmte Richtung der Aufmerksamkeit manchfach verändernd in den Verlauf eingreift. Dauert nun eine Summe von Gefühlen unverändert eine gewisse Zeit an, so werden wir während dieser Zeit mehrmals wieder zur Auffassung der nämlichen Gefühle zurückkehren, wir werden uns in den gleichzeitig auf uns wirkenden Gefühlen orientiren, und wir werden das Bewußtsein erlangen, daß gerade diese bestimmte Summe von Gefühlen uns gleichzeitig gegeben ist. Denn so oft die Auffassung zu diesem oder jenem Organe zurückkehrt, kommt das nämliche spezifische Gefühl wieder zum Vorschein. So entsteht also das Bewußtsein einer Gleichzeitigkeit gewisser Gefühle, obgleich diese Gefühle keineswegs alle gleichzeitig bewußt werden. Das Bewußtsein, daß wir gewisse Gefühle haben und jeder Zeit dieselben nach der Reihe produziren können, bestimmt aber lediglich unser körperliches Befinden, und insofern wirken die Gefühle nicht allein auf uns, indem wir uns ihrer unmittelbar bewußt werden, sondern auch schon durch ihr bloßes Vorhandensein in der Seele, ähnlich wie Empfindungen schon durch ihre unbewußte Existenz unsere Vorstellungen bestimmen können.

Das Gemeingefühl setzt sich sowohl aus reinen Gefühlen als aus solchen, die mit Empfindungen gemischt sind, zusammen. Sehr häufig überwiegt unter den Sensationen, die dasselbe bilden, eine einzige, und diese bestimmt dann seine Hauptfärbung, während die übrigen nur schwach verändernd einwirken. Je stärker die Gefühle sind, aus denen es besteht, um so intensiver ist auch das Gemeingefühl selber. Meistens bildet dasselbe bloß den schwach beleuchteten Hintergrund zu den Phänomenen des psychischen Lebens, nur zuweilen gewinnt dieser Hintergrund schärfere Umrisse und verdrängt was vor ihm geschieht aus der Beobachtung. —

Wollen wir die Natur des Gemeingefühls näher bestimmen, so müssen wir im Auge behalten, daß dasselbe auf's innigste an das Bewußtsein gebunden ist, ja daß es im Gebiet der Gefühle dem Bewußtsein vollkommen parallel geht. Wie wir nun das Bewußtsein nicht als einen ruhenden Zustand, sondern als ein fortdauerndes Werden, als einen immerwährend sich erneuernden Prozeß betrachten mußten, so ist es auch mit dem Gemeingefühl der Fall. Das Gemeingefühl ist ein fort und fort sich erneuernder Akt, der das Resultat aus der Summe von Gefühlen, die gleichzeitig einwirken, zur Auffassung bringt. Und es ist ein Prozeß, der mit dem Bewußtwerden nicht bloß eine äußere Analogie zeigt, sondern der selbst nur eine spezielle Form des Bewußtwerdens darstellt. Denn im Gemeingefühl werden wir uns des Zustandes aller unserer fühlenden und empfindenden Organe, also unseres ganzen körperlichen Daseins, insoweit es überhaupt sich uns kundgeben kann, bewußt, wir sammeln alle die Sensationen, die in einer gegebenen Zeit stattfinden, zu einer einheitlichen Vorstellung. Dieses Zusammenfassen geschieht, wie jede Vorstellungsbildung, durch einen Schluß. Indem wir bei dem Wechsel der zum Bewußtsein gelangten Gefühle dann und wann zu den früher aufgefaßten zurückkehren, werden wir von der Konstanz eines jeden einzelnen Gefühls versichert, und wir schließen so, daß fortwährend eine gewisse Summe von Gefühlen gleichzeitig vorhanden war. Dieses Bewußtsein der gleichzeitigen Existenz eines bestimmten Gefühlskomplexes ist es was unserm gesammten geistigen Leben die subjektive Unterlage giebt, auf der erst der ganze Reichthum einzelner Gefühle und Stimmungen sich erhebt, mit dem wir der Erkenntniß der Außenwelt gegenübertreten. Jener Schluß auf die Gleichzeitigkeit eines Komplexes von Gefühlen ist ein Fehlschluß, wenn wir, wie man es oft ausgesprochen hat, darunter wirklich ein gleichzeitiges Bewußtwerden desselben verstehen wollen, der Schluß ist aber vollkommen berechtigt, wenn er nur auf die den

Gefühlen zu Grunde liegenden Zustände geht. Auf diese schließen wir eigentlich aus den Gefühlen gerade so wie wir aus den objektiven Empfindungen auf die äußeren Eindrücke schließen. Die Auffassung dieser die Gefühle bedingenden Zustände ist es streng genommen, die unser körperliches Befinden bestimmt. Das Gemeingefühl ist darum keineswegs ein bloßer Komplex von Gefühlen, sondern es ist der aus demselben entnommene Schluß auf das Wohl- oder Uebelergehen unseres leiblichen Daseins. Dabei ist übrigens anzuerkennen, daß wir den Schluß auf ein wirkliches gleichzeitiges Bewußtwerden der Gefühle fortwährend machen, daß derselbe also ein normaler Fehlschluß ist. Der Ausdruck Gemeingefühl sagt dies selber. Denn er bedeutet ja eben die Zusammenfassung der einzelnen Gefühle in ein allgemeines. In diesem Ausdruck ist das aus den Gefühlen entnommene Schlußresultat, das an sich über den Gefühlen steht, wieder in die Bezeichnungsweise derselben zurückübersetzt. Eine solche Vertauschung der Bezeichnungen ist aber hier um so leichter erklärlich, da jene Auffassung der körperlichen Zustände selbst, die als Resultat des Prozesses betrachtet werden muß, wegen der eigenthümlichen Beschaffenheit der dieselbe vermittelnden Sensationen eine äußerst unvollkommne bleibt. Jedes einzelne Organgefühl giebt nur eine undeutliche Vorstellung von dem Zustand des betreffenden Organs. Indem das Gemeingefühl die Vorstellung des Zustandes unseres ganzen leiblichen Daseins umfaßt, kann diese zusammengesetzte Vorstellung nicht klarer sein als die Elemente, aus denen sie besteht

Untersuchen wir den Schlußprozeß, welcher das Gemeingefühl bildet, genauer, so ergiebt sich, daß derselbe eigentlich schon ein zusammengesetzter Schluß ist, dem eine Menge einfacher Schlüsse vorangeht. Diese einfachen Schlüsse, die dem Gemeingefühl zur Grundlage dienen, liegen in den Einzelgefühlen verborgen. Bei jedem sinnlichen Gefühl werden wir uns des Zustands irgend eines einzelnen Organes bewußt: das Gefühl selber besteht darin, daß wir diesen Zustand als einen subjektiven auffassen und von allen objektiven Sinneserregungen trennen. Wenn wir dann weiterhin im Gemeingefühl uns des gesammten leiblichen Daseins in seinem Wohl- oder Uebelergehen bewußt werden, so ist dies lediglich ein Prozeß, bei welchem aus den Resultaten der vorangegangenen Schlüsse ein neuer Schluß gebildet wird.

Aus unsern Betrachtungen geht hervor, daß die einzelnen sinnlichen Gefühle sowohl wie das Gemeingefühl in ihrem Wesen von jenen Vorgängen nicht verschieden sind, die wir bei der Ausbildung der Erkenntniß vorfinden. In Rücksicht auf ihre Entstehung können daher

alle diese Gefühle auch als Vorstellungen bezeichnet werden. Es sind die nämlichen logischen Prozesse, die hier wie dort den Erscheinungen zu Grunde liegen. Nichts desto weniger besteht zwischen den Erscheinungen selber ein nicht zu verkennender Unterschied, und dieser ist es, der von jeher zu ihrer scharfen Unterscheidung Veranlassung gegeben hat, der die Ursache gewesen ist, daß man die Differenz der Resultate auch auf die Prozesse, aus denen die Resultate hervorgehen, ausdehnte. Erwägt man aber, wie weit verschiedene Ziele der logische Prozeß in beiden Fällen hat, so wird hieraus die tiefe Scheidung der Vorstellung und des Gefühls, wie sie uns die unmittelbare Beobachtung liefert, vollkommen erklärbar. Das Gefühl enthält stets nur ein Thätigsein des Subjekts, die Vorstellung geht immer auf die Anschauung der Objekte. Zustände und Veränderungen des eigenen Wesens werden nur dann zur Vorstellung erhoben, wenn sie objektivirt, in die gegenständliche Anschauung umgesetzt werden; umgekehrt erregen, wie wir noch sehen werden, äußere Anschauungen nur dann Gefühle, wenn sie von dem Subjekt in eine Alteration seines eigenen Zustandes übertragen werden. Sind also auch die Prozesse, die zur Vorstellung und zum Gefühl führen, vollkommen gleichartig, so sind beide doch durchaus gegensätzliche Zustände. Die ursprüngliche Gleichartigkeit bleibt aber darin erhalten, daß beide Zustände leicht in einander übergehen nach Maßgabe der Richtung, welche die Gefühls- und Empfindungsreize dem psychischen Prozeß anweisen.

Unter den bestimmenden Momenten, die hier in Betracht kommen, ist bei den einfachen sinnlichen Gefühlen besonders die größere oder geringere lokale Schärfe der Sensationen hervorzuheben. Sobald ein Reiz in Bezug auf seinen Ort deutlich bestimmbar ist, wird auch leicht die Empfindung, die er erzeugt, zur bewußten Vorstellung erhoben, während sie, so lange nur sehr ungefähr oder gar nicht der Ort der Einwirkung aufgefaßt werden kann, gewöhnlich Gefühl bleibt und als solches nur in die Färbung des allgemeinen Befindens verändernd hereingreift. Man hat deßhalb auf dieses Moment häufig den Hauptwerth gelegt und geradezu das Gefühl als eine dunkle Empfindung oder dunkle Vorstellung bezeichnet. Aber wenn auch die geringe Klarheit der Gefühle eine Thatsache ist, die in dem Entstehen derselben nothwendig begründet liegt, wenn auch ein Gefühl, sobald es namentlich in örtlicher Hinsicht zu scharfer Bestimmtheit sich verdichtet, sehr leicht in die objektive Vorstellung überspringt, so hat doch jene geringere Klarheit an sich nichts zu thun mit der Natur der Gefühle, sondern sie ist nur eine nebensächliche, keineswegs wesentliche Eigenschaft. Sie

ist aber leider eine Eigenschaft, die auch in der Lehre vom Gefühl manche Dunkelheit erzeugt hat. Gerade die Unbestimmtheit der Gefühle ist es, die ihre exakte Analyse so schwierig macht, und die insbesondere einer scharfen Klassifikation und Untersuchung der Einzelgefühle bis jetzt nicht übersteigbare Hindernisse entgegengesetzt hat. Dagegen ist es uns schon durch den Gegensatz der Gefühls- zur Vorstellungsthätigkeit möglich geworden, wenigstens von dem Wesen und der Entstehung des Gefühls im Allgemeinen eine präzise Definition zu geben. Wir werden weiterhin zu sehen haben, wie unsere Begriffsbestimmungen, die zunächst nur von den sinnlichen Gefühlen abstrahirt sind, auch auf die höheren Stufen des Gefühlslebens ihre Anwendung finden können.

Einunddreißigste Vorlesung.

Das Gemeingefühl ist zunächst nur das zum Bewußtsein gebrachte körperliche Befinden. Als solches ist dasselbe ein psychischer Prozeß, denn es beruht auf bestimmten materiellen Veränderungen, welche durch die Reize gesetzt werden. Aber das Gemeingefühl sowohl wie jedes einzelne Organgefühl ist doch auch zugleich ein psychischer Akt. Dies geht theils schon aus seiner Entstehungsweise hervor, theils aber giebt es sich unmittelbar in seiner Erscheinungsweise kund. Jedes Gefühl nämlich wird entweder als angenehm oder als unangenehm aufgefaßt, entweder mit Lust oder mit Unlust empfunden. So vage und nichtssagend diese Kategorieen sind, wenn es sich um eine Zergliederung und genaue Beschreibung der einzelnen Gefühle handelt, so charakteristisch sind sie doch für die psychische Natur der Gefühlsthätigkeit. Auch die Empfindungen sind psychische Akte, sie können aber niemals auf jene subjektiven Kategorieen bezogen werden. Wo dies geschieht, da werden sie eben zu Gefühlen, wie umgekehrt die Gefühle zu Empfindungen werden, sobald jene Beziehung schwindet. Lust oder Unlust ist jedem Gefühle beigemengt, denn das Wesen des Gefühls besteht in der Auffassung eines subjektiven Zustandes. Jeder solche Zustand ist aber entweder ein Wohl- oder ein Uebelbefinden und erregt als solches entweder Lust oder Unlust. Es liegt daher im Wesen des Gefühls ebenso nothwendig begründet, daß dasselbe unter eine jener Kategorieen fällt, wie dies dem Wesen der objektiven Empfindung und Vorstellung widerstreitet. Als physische Erregungen sind die Gefühle nur in Bezug auf die Stärke und die Beschaffenheit des erregenden Reizes verschieden. Indem aber die physische Erregung einen psychischen

Effekt hervorbringt, zerfällt sie in zwei polare Gegensätze. Wenn wir einen Reiz mehr und mehr steigern, so wird das anfänglich mäßige, mit der Integrität des leiblichen Lebens übereinstimmende Gefühl allmälig zum Gefahr andeutenden Schmerze, und von diesem Punkt an verwandelt die Lust sich in Unlust. Während also in der physischen Erregung ein kontinuirlicher Uebergang der Reize gegeben ist, spaltet sich der psychologische Effekt derselben in zwei getrennte und sogar entgegengesetzte Erscheinungen. Wir haben das Analoge im Gebiet der Empfindungen beobachtet, wo der objektive Reiz nur in einer quantitativen Abstufung gewisser Bewegungen bestand, während die Empfindung selbst innerhalb dieser Abstufungen eine totale Veränderung ihrer qualitativen Beschaffenheit erkennen ließ.

Nichts desto weniger ist aber doch auch in der physischen Erregung schon das Motiv zu jener polaren Scheidung der Gefühle gelegen. Die Erregungen wirken nämlich je nach ihrer Beschaffenheit und namentlich je nach ihrer Stärke fördernd oder hemmend auf den Ablauf der körperlichen Prozesse. Mäßige Reize sind unerläßlich für den ungestörten Fortgang der Funktionen. Organe, deren Leistungen lange Zeit unterbrochen werden, veröden auch in ihrer Struktur. Die schwachen Reize, die durch das normale Maß der Verrichtungen selber gesetzt werden, sind für den normalen Fortbestand des Lebens die zuträglichsten, sie bedingen jenen geregelten Aufwand von Kräften, bei welchem nie eine Erschöpfung der Funktion eintritt, sondern immer noch ein kleiner Ueberschuß disponibler Kraft vorhanden bleibt. Diese normalen inneren Lebensreize erregen zugleich jene Gefühle mäßiger Intensität, die sich zu einem befriedigenden Gemeingefühle verbinden. Anders wird dies, wenn die Stärke der inneren Reize so wächst, daß die Leistungsfähigkeit der Organe in die Gefahr der Erschöpfung oder gar der Vernichtung gebracht wird. Hier greift der innere Reiz entweder auf Augenblicke fördernd in das organische Getriebe ein, um es dann desto bleibender zu hemmen, oder er bringt momentan dasselbe zum Stillstand. Jede solche übermäßige oder überhaupt die normale Funktion und Struktur der Organe alterirende Wirkung der Reize bedingt Gefühle der Unlust, des Schmerzes, und ein Gemeingefühl, in welchem das gestörte Gesammtbefinden sich ausspricht.

Wenn wir hier immer als die Ursache des geförderten wie des gestörten Befindens innere Reize annehmen, so ist dies nach dem Früheren natürlich nicht so zu verstehen, als ob unter allen Umständen die gefühlerregenden Reize lediglich in den physiologischen Vorgängen der Organe selbst ihren Grund hätten und nicht häufig von einem

äußeren Eindrucke ursprünglich herstammten. Viele allerdings entstehen ohne direkte Erregungen von außen: das Gefühl der Muskelbewegungen entsteht nur durch den innern Reiz der Kontraktionsenergie, die meisten Organgefühle entstehen durch Reize, welche bloß durch die physiologischen Prozesse in denselben verursacht sind. Viele andere Gefühle dagegen müssen auf die unmittelbare Einwirkung eines äußeren Eindrucks zurückgeführt werden, und gewöhnlich machen sie sich dann bloß deßhalb als Gefühle und nicht als Empfindungen geltend, weil der Eindruck so stark ist, daß die durch denselben verursachte Veränderung im Zustand des Organs vorwiegend in Rücksicht fällt. Aber eben deßhalb, weil auch hier der Reiz ein Gefühl nur insofern erregt, als er alterirend in die innern Prozesse eingreift, kann auch er als ein innerer Reiz bezeichnet werden. Es ist wesentlich der Charakter der Gefahr für das empfindende Organ, der die subjektive Seite des Reizes in den Vordergrund kehrt, und der zugleich die von demselben herrührende Erregung als unangenehme Alteration des eigenen Zustandes auffassen läßt.

Aber sind auch die Gegensätze der angenehmen und der unangenehmen Erregung, der Lust und der Unlust schon in der physischen Beschaffenheit der Reize und der durch sie in den Sinnesorganen bewirkten Veränderungen begründet, so sind doch diese Gegensätze an sich rein psychischer Natur, indem sie lediglich als Modifikationen des gesammten psychischen Zustandes aufgefaßt werden. Wenn gleich ursprünglich veranlaßt durch sinnliche Reize, liegt doch in ihnen selbst keine Beziehung auf den Reiz mehr; sie erheben sich über das einfache sinnliche Gefühl etwa so wie der Begriff über die sinnliche Empfindung und Vorstellung sich erhebt. Lust und Unlust können daher im einzelnen Fall auch vollkommen leer von jedem sinnlichen Gefühl, bloße Veränderungen des allgemeinen psychischen Zustandes sein. Und demzufolge braucht es keineswegs immer ein sinnlicher Reiz zu sein, der das Gefühl in Bewegung setzt, sondern dasselbe kann vollkommen unabhängig davon entstehen: es kann durch die bloße Vorstellung eines sinnlichen Gefühles oder sinnlichen Reizes geweckt werden, ja es kann unter dem Einfluß von Ursachen auftreten, die selbst schon rein psychischer Natur sind.

Damit erheben wir uns auch im Bereich der Gefühle vollständig über die Sphäre der Sinnlichkeit. Aber wie innerhalb des Erkenntnißprozesses auch der abstrakteste Begriff noch insofern sich mit der sinnlichen Empfindung berührt, als er die frühere Einwirkung von Sinneserregungen voraussetzt, aus deren allmäliger Verarbeitung er

hervorgeht, und als er in der Wirklichkeit nie realisirt gedacht werden kann, ohne daß er in sinnliche Vorstellungen übertragen wird: so ruhen auch die rein geistigen Gefühle doch immer noch auf einer sinnlichen Basis.

Im Bereich der Gefühle läßt sich dieses direkte Bedingtsein sogar weit deutlicher aufzeigen als innerhalb des Erkenntnißprozesses, und zwar gerade deßhalb, weil das Gefühlsleben einer scharfen Zergliederung weit weniger unmittelbar zugänglich ist. Die Sprache, die ja überall den Grad unserer begrifflichen Sonderung der Dinge spiegelt, macht, wie ich schon bemerkt habe, im Gefühlsleben bei weitem nicht jene Menge feiner Distinktionen wie im Gebiet der Erkenntnißentwicklung; sie wirft hier eine große Zahl offenbar verschiedener Zustände zusammen und läßt namentlich die einzelnen Entwicklungsstufen unterschiedslos in einander übergehen. Die Sprache bezeichnet Gefühle, die durchaus abstrakter Natur sind, mit genau denselben Namen, welche sie für rein sinnliche Gefühle gebraucht. *Schmerz* nennt sie ebensowohl die übermäßige Erregung irgend welcher Sinnesorgane, wie sie damit hohe Grade einer unser psychisches Befinden treffenden Störung bezeichnet. Wir reden hier von dem Schmerz einer Wunde oder eines kranken Organs, dort von dem Schmerz über den Verlust eines Freundes oder über das Fehlschlagen unserer Hoffnungen. Wir sprechen von *brennender* Liebe, von *drückender* Sorge, von *nagender* Reue, und so fort. Kurz, wir kennzeichnen fortwährend alle möglichen Gefühlserregungen, die mit sinnlichen Eindrücken gar nichts zu thun haben, auf eine Weise, die unmittelbar einem sinnlichen Eindruck oder dem durch denselben veranlaßten Gefühl entnommen ist. Denn daran läßt sich ja nicht zweifeln, daß die Sprache all' jene Bezeichnungen früher für die wirklich durch sinnliche Reize erregten Gefühle gebraucht hat als für die von der Sinnlichkeit unabhängigen Gemüthserregungen. Wie die Empfindung früher ist als der Begriff, so gehen auch die sinnlichen Gefühle nothwendig den abstrakten voran. Die Sprache, die überhaupt für das sinnliche Gebiet zuerst sich ihre Bezeichnung schafft, kann von diesem Gesetz bei den Gefühlen nicht abweichen. Aber wir sehen sie hier in sehr augenfälliger Weise eine Regel befolgen, die sie auch sonst nicht selten zur Anwendung bringt, die Regel, daß sie für neu erworbene Begriffe nicht neue Bezeichnungen schafft, sondern daß sie die Bedeutung der Bezeichnungen, in deren Besitz sie ist, erweitert und dadurch auf die neuen Begriffe anwendbar macht. Haushälterisch benützt sie ihre vorhandenen Vorräthe, und zu Neuerungen entschließt sie sich schwer.

Speziell im vorliegenden Fall ist der erweiterte Gebrauch, den die Sprache den Wörtern giebt, ein figürlicher zu nennen. Wie es figürlich gemeint ist, wenn wir von einem zerrissenen Gemüthe reden, so haben auch der Schmerz der Seele, der Druck des Kummers und alle andern Bezeichnungen, die gleichzeitig für einen körperlichen wie für einen psychischen Zustand gebraucht werden, eine figürliche Bedeutung, die wir nur deßhalb leicht übersehen, weil wir in diesen Fällen die figürlichen Bezeichnungen immer brauchen, da uns andere gar nicht zu Gebote stehen.

Für diese figürliche Bezeichnung der rein psychischen Gemüthszustände in der Sprache muß aber offenbar ein Grund vorhanden sein: es muß eine gewisse Verwandtschaft existiren zwischen dem sinnlichen Gefühl, von dem die Bezeichnung entnommen ist, und dem abstrakten Gefühl, auf das sie ausgedehnt wird. Welcher Art kann diese Verwandtschaft sein? Unmöglich kann es sich hier um eine bloße Analogie handeln. Körperliches und Geistiges kann nie analog sein. Wenn zwischen beiden irgend eine Verknüpfung besteht, so ist es nur die Verknüpfung sich begleitender Zustände. Giebt es nun sinnliche Gefühle, welche die rein psychischen Gemüthszustände so unabänderlich begleiten, daß an eine derartige Verknüpfung beider gedacht werden kann? Ist der Schmerz der Seele wirklich mit einem körperlichen Schmerze verbunden? Und wenn die Sorge drückt oder die Reue nagt — ist da wirklich das sinnliche Gefühl des Drucks oder des nagenden Schmerzes vorhanden?

Wenn wir die psychischen Gefühle, namentlich die intensiveren Grade derselben, einer genauen Beobachtung unterwerfen, so kann kein Zweifel daran bleiben, daß in der That sinnliche Gefühle die einzelnen Gemüthszustände zu begleiten pflegen. Diese begleitenden sinnlichen Gefühle erreichen manchmal eine Stärke, durch die sie den durch unmittelbare äußere oder innere Reize erregten Gefühlen gleichkommen. Zuweilen sind sie sogar örtlich ziemlich scharf zu begrenzen. Immer aber zeigen sie eine bestimmte, nach dem begleitenden Gemüthszustand verschiedene Beschaffenheit; und diese Beschaffenheit ist es, welche in den kennzeichnenden Ausdrücken, die wir den Gefühlen beilegen, wiedergegeben wird. Jedes übermäßige Gefühl wird von physischem Schmerze begleitet, der sich bald über eine Mehrzahl von Körpertheilen verbreitet, bald auf bestimmte Organe beschränkt. Mäßigere Erregungen ziehen auch das sinnliche Gefühl in schwächere Mitleidenschaft und bleiben zugleich auf einen engeren Sitz begrenzt. Beides bewirkt, daß dann das Gefühl eine deutlicher ausgesprochene sinnliche Färbung annimmt.

Aber wir sind nur im Stande in dieser Beziehung die allerrohesten Verschiedenheiten anzugeben, wie sie sich eben der unmittelbaren Beobachtung aufdrängen. Die Schwierigkeiten, die schon bei der gesonderten Betrachtung der sinnlichen Gefühle einer genauen Klassifikation und Beschreibung sich entgegenstellten, kehren natürlich in gehäuftem Maße hier wieder. Wir sind weit davon entfernt in jedem einzelnen Fall genau angeben zu können, wo die ein gewisses Gefühl begleitende sinnliche Erregung ihren Sitz hat, wir vermögen nur ganz im Allgemeinen den betheiligten Körpertheil zu bezeichnen; und ebenso bleiben wir in Bezug auf die Beschreibung der einzelnen Gefühle auf die vagsten Kategorieen beschränkt.

Die örtliche Begrenzung des sinnlichen Reizes bei bestimmten Gemüthserregungen war schon den Alten geläufig. Indem sie für jede Leidenschaft ein gewisses Organ als Sitz in Anspruch nahmen, gaben sie ihrer Beobachtung einen Ausdruck, ließen dabei aber freilich, wo die Beobachtung nicht ausreichte, die Phantasie walten. Sie verlegten den Zorn in die Leber, den Neid in die Milz, die höhern Gefühle in die Brustorgane. Und unter diesen gilt ja das Herz heute noch sehr allgemein als Träger der verschiedensten Gemüthszustände. Kummer, gescheiterte Hoffnung veranlassen Herzweh und Herzeleid; am gebrochenen Herzen stirbt die Verzweiflung; die Liebe hat in all' ihren Wandlungen und Schicksalen das Herz zum Schauplatz, und den Muth verschmilzt schon die Sprache mit dem Herzen.

Diese vorwiegende Beziehung, die gerade das Herz zur Gefühlsthätigkeit hat, liegt ohne Zweifel darin begründet, daß es dasjenige Organ ist, dessen Nervensystem durch Gemüthsbewegungen am leichtesten in Erregung versetzt wird; und jede solche Erregung giebt durch einen stockenden oder beschleunigten, geschwächten oder verstärkten Herzschlag sich kund. Freude und Hoffnung machen den Puls schnell und kräftig, Kummer und Sorge machen ihn langsam und schwach, der Schreck lähmt ihn gänzlich. Manche Symptome machen es unzweifelhaft, daß auch andere Organe zu Gemüthsbewegungen in Beziehung stehen: so ist es eine bekannte Erfahrung, daß heftiger Aerger nicht selten ein Zurücktreten der Galle in's Blut zur Folge hat, was eine Funktionsstörung der Leber voraussetzt. In vielen andern Fällen fehlen uns sicherlich nur die äußeren Kennzeichen, um ähnliche Wechselbeziehungen in Menge zu entdecken.

Außer demjenigen Organ, das bei einer bestimmten Gemüthsbewegung vorwiegend in Mitleidenschaft gezogen wird, haben jedoch auch auf andere Theile Einwirkungen statt, und erst die Gesammtheit der

so resultirenden Empfindungen, die wir zu einer Art Gemeingefühl zusammensetzen, giebt eigentlich die sinnliche Basis der betreffenden Gemüthsbewegung ab; wenn wir dieselbe bloß in ein einziges Organ verlegen, so geschieht dies nur, weil dessen intensivere Erregung sich stärker in unser Bewußtsein drängt. Solche fast immer in Miterregung gezogene Organe sind namentlich die Muskeln. Wir kennen stets unmittelbar aus den Bewegungsgefühlen die Energie und Spannkraft oder die Schwäche und Schlaffheit unserer Muskeln, und unser Totalbefinden ist ein durchaus verschiedenes, ob unsere Glieder leicht und kräftig beweglich sind, oder ob sie wie bleierne Massen an uns hängen. Die augenblickliche Gemüthsbewegung ist aber auf diese Beschaffenheit unserer Bewegungsempfindungen von größtem Einflusse. Jedes erhebende, freudige Gefühl macht die Bewegung schnellkräftig und leicht, jede herabstimmende Gemüthsbewegung macht sie träge und beschwerlich. Und nicht bloß bei der Bewegung, sondern auch während der Ruhe wird diese äußerst wechselnde Spannkraft unserer Muskeln für das Gefühl bemerklich. Denn in mäßiger Spannung sind einzelne Muskelgruppen immer, auch während der Ruhe, und veranlassen dadurch schwache Bewegungsempfindungen.

Es frägt sich nun: auf welche Ursache sind die zweifelsohne bei allen Gemüthsbewegungen in höherem oder geringerem Grade vorhandenen sinnlichen Erregungen zu beziehen? Offenbar wird die Ansicht der Alten, welche unmittelbar in das erregte Organ auch den Sitz des Gefühls verlegten, uns nicht mehr genügen. Wir wissen mit Bestimmtheit, daß die einzigen Körpertheile, die zu den psychischen Leistungen in unmittelbarer Beziehung stehen, die Centralorgane des Nervensystems sind. In diesen wird also auch der Impuls stattfinden müssen, welcher das sinnliche Gefühl in Miterregung versetzt. Die Symptome, die wir an den verschiedenen peripherischen Organen beobachten, deuten uns nur an, daß jene centrale Erregung in verschiedenen Fällen einen verschiedenen Sitz hat und daher bald hierhin, bald dorthin ausstrahlt, bald in einer Veränderung des Herzpulses, bald in einer Funktionsstörung der Leber, bald in einer Erregung des Muskelsystems sich kundgiebt. Wir haben es hier zu thun mit einer Erscheinung, die mit der Reflexwirkung eine gewisse Analogie hat; nur ist ihre Quelle nicht wie bei den Reflexen in einem äußeren Reize gelegen, sondern in einer selbständigen Erregung der Centralorgane.

Von hoher Wichtigkeit aber sind jene peripherischen Symptome gerade deßhalb, weil sie eine physische Erregung der Centralorgane des Nervensystems bei den Gemüthsbewegungen verrathen, weil sie uns

beweisen, daß auch im Bereich der Gefühle keine Loslösung der psychischen Verrichtung von dem körperlichen Geschehen jemals vorkommt, sondern daß auch hier selbst auf scheinbar abstraktestem Gebiet beides innig und nothwendig aneinander gebunden ist. So finden wir denn nochmals eine Bestätigung jener Grundanschauung von der Identität des körperlichen und geistigen Geschehens, zu welcher wir schon bei der Untersuchung des Erkenntnißprozesses fast auf jeder Stufe gedrängt wurden. Freilich aber ist diese Bestätigung hier fast noch unvollkommner und unvollständiger als dort, und wir müssen uns damit begnügen gezeigt zu haben, daß die Erscheinungen des Gefühlslebens den aus der Analyse des Empfindungvorganges gezogenen Folgerungen mindestens nicht widersprechen. —

Wie die höheren Gefühle oft nicht einmal in der sprachlichen Bezeichnung von den sinnlichen Gefühlen zu trennen sind, so zerfallen sie auch ihrer Beschaffenheit nach in dieselben zwei Kategorieen der Lust und Unlust. Um aber diese von der Sinnlichkeit unabhängigeren Gefühle für sich zu kennzeichnen, wollen wie dieselben als Affekte oder Stimmungen bezeichnen und darnach die Affekte der Lust und Unlust den Gefühlen der Lust und Unlust in ähnlicher Weise als höhere Stufe gegenübersetzen, wie wir die Vorstellungen der einzelnen Sinne den Empfindungen derselben entgegenstellten. Dabei haben jedoch die Ausdrücke Affekt und Stimmung noch eine etwas verschiedene Bedeutung: der Affekt bezeichnet stets eine schnell vorübergehende Bewegung, während in der Stimmung der Begriff einer andauernden Gemüthserregung enthalten ist. Wir treffen hier auf eine Distinktion hinsichtlich der Zeit, die wir bei den Empfindungen und Vorstellungen nicht vorfanden, und die uns offenbar auf eine größere Wichtigkeit der zeitlichen Dauer für die Gefühle hinweist. Dies steht damit in Zusammenhang, daß von der zeitlichen Dauer auch wesentlich die Intensität der Gefühle bedingt wird. Die Stimmungen sind ruhiger, die Affekte stürmischer. Den heftigen Affekt nennt die Sprache Leidenschaft. Sie deutet mit dieser Bezeichnung an, daß starke Gemüthsbewegungen in dem Schwanken der Gefühle zwischen Lust und Unlust immer der letzteren Seite zuneigen. Zugleich liegt aber in dem Begriff der Leidenschaft das Habituellwerden eines bestimmten Affektes. Man versteht daher häufig unter ihr einen dauernden Zustand, der in öfter wiederholten Affekten sich äußert. Außerdem geht in der Leidenschaft der Affekt unmittelbar in die Begierde über.

Die unbestimmtesten unter den Affekten sind Leid und Freude. Alle übrigen können als Formen der einen oder andern dieser Grund-

stimmungen der Seele betrachtet werden. So nennen wir das Leid, wenn es einem äußeren Gegenstand, durch den es erregt wird, sich zuwendet, Kummer; bekümmern können wir uns immer nur über Andere, und wenn wir ausdrücken wollen, daß uns ein Gegenstand keine Theilnahme einflößt, so sagen wir: er kümmert mich nicht. Der Gegensatz des Kummers ist die Wehmuth. In sich selber versenkt schließt sich der Wehmüthige von der Außenwelt ab, um bloß über seinen inneren Schmerz hinzubrüten. Kummer und Wehmuth werden zum Gram und zur Schwermuth, wenn sie aus dem Affekt in die dauernde Stimmung übergehen. In der Mitte zwischen diesen objektiven und subjektiven Formen des Leids liegt die Betrübniß und die Traurigkeit. Bald betrüben wir uns über ein äußeres Schicksal, trauern über den Verlust, der uns betroffen, — bald sind wir betrübt und traurig ohne äußeren Grund, bloß weil es unsere Stimmung so fügt.

Wie das Leid, so zerfällt auch sein Gegensatz, die Freude, je nach der Richtung, die sie nimmt, in verschiedene Formen; doch hat hier die Sprache bei weitem nicht jene Fülle bezeichnender Wörter geschaffen, wie bei den Affekten der Unlust. Die Freude, die zur dauernden Stimmung geworden, nennen wir Freudigkeit oder in ihren höheren Graden Lustigkeit. Aber es fehlt uns hier durchaus das Wort, um etwa eine ähnliche Spaltung der freudigen Affekte nach der objektiven und subjektiven Seite hin auszudrücken, wie uns dies bei den entgegengesetzten Stimmungen möglich war. Doch der Mangel der Sprache ist hier höchst charakteristisch. Er beweist eine Lücke im Gefühlsleben selber. Und in der That läßt die Beobachtung nicht daran zweifeln, daß die freudigen Affekte weit einförmiger sind, weit weniger charakteristische Färbung zeigen als ihre Gegensätze. Insbesondere aber bleiben sie von vornherein subjektiver. Wir können uns an einer Sache freuen, aber die Sache bleibt in solchem Fall immer nur das äußere Motiv für eine in ihrem Wesen rein innerliche Gemüthserregung.

Die Affekte des Leids und der Freude sind, wenn sie auch bald mehr sich nach außen kehren, bald mehr auf das fühlende Subjekt beschränkt bleiben, doch immer noch in ihrem Wesen subjektiv, die Gemüthserregung des Fühlenden selbst bleibt dabei die Hauptsache. Vollkommen objektiv wird erst die Stimmung — insoweit im Gefühlsleben überhaupt von einer objektiven Seite die Rede sein kann —, wenn wir uns unmittelbar in das äußere Objekt, welches das Gefühl in uns erregt, hineinversetzen. Wie Freude und Leid der Ausdruck

einer inneren Harmonie oder Disharmonie waren, so sind diese objektiven Affekte die Folgen eines äußeren harmonischen oder disharmonischen Eindrucks. Gefallen oder Mißfallen bilden hier die der Freude und dem Leid entsprechenden allgemeinsten Formen der Stimmung.

Im Gefallen oder Mißfallen liegt immer eine Bewegung nach dem Objekt hin oder von ihm zurück. Das Gefallende zieht uns an, das Mißfallende stößt uns ab. Diese Bewegung findet auch ihren Ausdruck in den verschiedenen Einzelformen, in welche jene allgemeinen Affekte getrennt werden können. Die Anziehung, die der wohlgefällige Gegenstand auf uns ausübt, nennen wir Reiz. Reizend ist was uns gefällt und zugleich unwiderstehlich uns anzieht. Das Gegentheil ist der Abscheu, das heftige Mißfallen, das sich beleidigt vom Gegenstand abwendet. Der Abscheu wird zum Unwillen oder in intensiven Graden zum Zorn, wenn er sich dem Gegenstand, der ihn abstößt, direkt zuwendet, er wird zum Verdruß und Aerger, wenn die unangenehme Stimmung verschlossen bleibt. Der höchste Grad des Zorns ist die Wuth, der höchste Grad des Aergers die Erbitterung. Den Gegensatz zum Verdruß bildet die Befriedigung, die, wenn sie sich heiter den Außendingen hingiebt, als Vergnügen, wenn sie sich still in sich zurückzieht, als Behaglichkeit erscheint.

Die entgegengesetzten Bewegungen des Reizes und Abscheus haben ihren Indifferenzpunkt in der Gleichgültigkeit. Diese neigt aber bereits wieder in die Kategorie der Unlustaffekte: sie geht unmittelbar bei der Uebersättigung der Sinne und der Vorstellung mit dem gleichgültigen oder anfangs sogar reizenden Gegenstand in den Ekel über. Der Ekel ist ebensowohl sinnliches Gefühl als Affekt, und als letzterer zerfällt er wieder in die objektivere Bewegung des Widerwillens und in die subjektivere des Mißmuths. Der Widerwille wird, wenn er eine dauernde Stimmung bleibt, zum Ueberdruß, der Mißmuth zum Mißvergnügen. —

Um in das Wesen der bisher betrachteten Affekte einen Einblick zu gewinnen, gehen wir auf das sinnliche Gefühl zurück, das in seinen einfachen Gegensätzen der Lust und Unlust das Vorbild zu allen, auch den verwickeltsten Affekten darbietet. Beim sinnlichen Gefühl werden wir uns unseres eigenen Zustandes bewußt: wir fassen diesen Zustand als einen subjektiven auf und trennen ihn von allen objektiven Sinneserregungen. Das sinnliche Gefühl entspricht daher unmittelbar der Vorstellung, ja man kann sagen, es ist selbst eine Vorstellung, insofern in ihm eine Trennung des eigenen Wesens von der Außenwelt liegt,

und der Hauptunterschied besteht, abgesehen von der entgegengesetzten Richtung, die in beiden Fällen der psychische Prozeß nimmt, hauptsächlich nur darin, daß die sinnlichen Erregungen, die zur Vorstellung führen, meistens schärfer bestimmt sind und daher auch ein bestimmteres Resultat haben. Zugleich aber kann das Gefühl jeden Augenblick in die Vorstellung übergehen, sobald der eigene Zustand, welcher die Grundlage des Gefühls bildet, objektivirt, in die gegenständliche Anschauung umgesetzt wird.

Affekt und Stimmung sind nun von dem sinnlichen Gefühl auf den ersten Blick schon dadurch unterschieden, daß sie nicht unmittelbar auf einer einzigen sinnlichen Vorstellung beruhen, und in eine solche beim Objektiviren der Erregung überspringen können, sondern daß sie stets erst aus einer Reihe von Vorstellungen hervorgehen. Wenn wir Freude oder Leid empfinden, so ist unsere Stimmung das Resultat irgend einer erfreulichen oder schmerzlichen Erfahrung, die sich stets in eine Mehrzahl von Vorstellungen auflösen läßt. In dem Leidtragenden, der den Tod seines Freundes beklagt, erregt weder die Vorstellung des Freundes noch die Vorstellung des Todes das bittere Gefühl, ja nicht einmal die einfache Verknüpfung beider Vorstellungen, sondern es ist eine große Zahl von theuern Erinnerungen, von gemeinsamen Erlebnissen, die ihm in diesem Moment aufsteigen, und die alle mehr oder minder klar bewußt zur Erzeugung des Affektes zusammenwirken. Wenn wir an einer schönen Landschaft, an einem herrlichen Tonstück Gefallen finden, so setzt sich schon von vornherein das die Stimmung in uns erregende Objekt aus einer Mehrheit von Vorstellungen zusammen, und es sind auch hier nicht allein diese direkt durch die Wahrnehmung geweckten Vorstellungen, welche das Gefühl in uns erzeugen, sondern es werden außerdem vielfach Vorstellungen reproduzirt und wirken bei der Gefühlserregung wesentlich mit. Immer ist der Affekt erst das Resultat aus der Summe aller dieser veranlassenden Momente. Niemals läßt sich daher der Affekt wie das Gefühl in eine einzige Vorstellung zurückübersetzen, sondern, wenn man ihn objektiv machen will, so kann er nur in eine große Zahl von Vorstellungen aufgelöst werden. Bei dem Affekt bedarf es also immer einer successiven Zergliederung in mehrere Vorstellungen, während das Gefühl momentan in die distinkte Vorstellung, die ihm korrespondirt, übergehen kann.

Wir haben uns daran gewöhnt, mit einer großen Zahl sinnlicher Erregungen ganze Reihen von Vorstellungen zu verknüpfen, und wir sind dann leicht der Meinung, die sinnliche Erregung habe eigentlich

den Affekt erzeugt, während es doch in Wahrheit erst die von ihr geweckten Vorstellungen waren. Eine sinnliche Erregung für sich kann nie Affekt erzeugen, sondern sie bleibt immer beim sinnlichen Gefühl stehen. Wohl aber kann sie — so gut wie den Affekt sinnliche Gefühle, Sensationen in verschiedenen empfindenden Organen zu begleiten pflegen — in ihrer Beschaffenheit schon etwas enthalten was zur Weckung des Affektes leichter disponirt. So sind ohne Zweifel Reminiscenzen wirksam, wenn uns der volle Ton eines harmonischen Glockengeläutes feierlich stimmt: wir sind ja von Jugend auf daran gewöhnt, die Glocken als Verkünderinnen feierlicher Ereignisse und religiöser Feste zu hören. Beim Schall der schmetternden Trompete denken wir an Krieg und Waffen, beim Klang des Horns an Waldesgrün und Jagdgetümmel. Der eintönige Kukuksruf gemahnt uns an den Frühlingsschmuck der Natur. Der Orgelton erinnert uns an den Gesang der zur Andacht versammelten Gemeinde.

Auf ähnlichen Reminiscenzen beruht ohne Zweifel die Stimmung, die Farbeneindrücke in uns anregen, wenn auch meistens hier die erweckten Vorstellungen etwas unbestimmter und dunkler sind. Warum ist Weiß die Farbe der Unschuld und der Festfreude, Schwarz die Farbe der Trauer und des Ernstes? Warum wählen wir Blutroth zum Ausdruck energischen Muthes, Purpurroth zum Ausdruck feierlicher Würde? Warum endlich nennen wir Grün die Farbe der Hoffnung? — Es möchte schwer sein, in jedem einzelnen dieser Fälle die Stimmung bis auf ihren urprünglichen Grund zurückzuverfolgen. Vielfach ist sie jedenfalls dadurch bedingt, daß sich unmittelbar mit der Farbe die Erinnerung an jene Gebräuche verbindet, wo die Sitte sie anwendet. Der Purpur ist seit undenklicher Zeit das königliche Gewand, und Schwarz ist fast überall die Farbe, in die sich der Leidtragende hüllet.

Doch ist mit solchen Reminiscenzen ganz gewiß der Zusammenhang zwischen dem sinnlichen Eindruck und der Stimmung, die er erzeugt, nicht völlig erklärt. Denn dafür, daß gerade eine bestimmte sinnliche Form und keine andere gewählt wurde, um der psychischen Stimmung einen Ausdruck zu geben, muß von Anfang an ein Grund existirt haben, noch bevor durch die Sitte diese Verknüpfung geheiligt war: die Sitte selber muß in irgend einer Verwandtschaft jener sinnlichen Form und der Gemüthsbewegung, die sie ausdrückt, begründet sein. Es muß irgend eine Ursache existiren, die gerade die Trompete zur kriegerischen Musik, das Horn zum Instrument des Waldes und der Jagd, den Purpur zum Königsmantel und das Schwarz zum Kleid der Trauer von Anfang an bestimmt hat.

In manchen Fällen ist eine solche natürliche Beziehung zwischen dem sinnlichen Eindruck und der durch ihn erregten Stimmung leicht nachweisbar. Daß das helle Roth an die Farbe des Blutes mahnt ist leicht begreiflich. Schwarz ist die Farbe, die wir suchen, wenn unser Auge alle sinnliche Erregung flieht, damit sich das Gemüth ganz in sich selber vertiefe. Oft liegt auch offenbar in der Auffassung der Farbe eine gewisse Symbolik: so, wenn das fleckenlose Weiß die Unschuld, oder das die künftige Blüthe verrathende Grün der Knospe die Hoffnung bedeutet.

Häufig freilich kann die Beziehung der sinnlichen Eindrücke zu den Stimmungen, die ihnen korrespondiren, nicht einmal in dieser unvollkommenen Weise zergliedert werden. Immer aber, wo solche Zergliederung überhaupt möglich ist, führt sie uns auf einen Komplex von Vorstellungen zurück, die erst in ihrem Zusammenwirken den Affekt hervorrufen. Niemals erzeugt ein sinnlicher Eindruck direkt eine Stimmung, sondern stets nur durch das Mittelglied von Vorstellungsreihen, die er erweckt. Nicht durch den unmittelbaren Eindruck erhebt der Orgelton das Gemüth zur Andacht oder erweckt die schwarze Farbe Ernst und Trauer, sondern durch die Vorstellungen, welche in beiden Fällen durch die Eindrücke wachgerufen werden. Diese wachgerufenen Vorstellungen sind theils Erinnerungen an frühere Erfahrungen, die irgendwie mit dem Eindruck in Verbindung stehen, theils aber auch Beziehungen, die in dem Eindruck selbst unmittelbar schon gelegen sind. In unserm ausgebildeten Seelenleben wirkt bald das eine bald das andere dieser Momente in überwiegendem Grade. Unsere Seele ist in dieser Hinsicht sogar sehr verschieden disponirt. Zuweilen schwelgt sie mit Vorliebe in dem Reich ihrer Erinnerungen, zuweilen giebt sie sich rein der unmittelbaren Gegenwart hin, und darnach verarbeitet sie dort in jener, hier in dieser Richtung die sinnlichen Eindrücke zu Affekten und Stimmungen. —

Bei den Thieren sieht man die Affekte in ganz ähnlicher Weise offenbar theils durch direkte Anregung von Vorstellungen, theils durch Erweckung von Erinnerungen entstehen. Viele Thiere werden durch die rothe Farbe in die heftigste Leidenschaft versetzt. Das Sehen von Blut pflegt bei ihnen den nämlichen Erfolg zu haben. Es giebt Hunde, die, wenn sie in ein schwarz dekorirtes Zimmer kommen, sogleich zu heulen anfangen. Das Pferd, das einmal Dragonerpferd gewesen ist, spitzt, sobald es die Trompete hört, die Ohren, es beschleunigt seinen Trapp und geräth sichtlich in eine muthige, fröhliche Stimmung; auf andere Pferde pflegt der Trompetenschall wenig oder gar keinen Eindruck zu machen.

So sehen wir überall den Affekt aus einer Reihe von Vorstellungen hervorgehen, die logisch mit einander verknüpft sind, und die selber an den erregenden Eindruck auf dem Wege logischer Verknüpfung sich anschließen. Wenn die rothe Farbe die Vorstellung des Blutes in uns weckt, so geschieht dies durch die Verwandtschaft der Empfindungsmerkmale, die zu einem Vergleichungsschlusse verbunden werden. Wenn die Vorstellung des Blutes uns an Kampf und Gefecht mahnt, so geschieht dies durch die Association der Vorstellungen, die wieder auf einem Schlusse aus bevorzugten Merkmalen beruht. Affekt und Stimmung entstehen so immer auf dem Weg eines Schlusses oder einer Reihe von Schlüssen, und was wir Stimmung oder Affekt nennen ist eigentlich das Resultat aus diesem Schlusse: es ist der Schlußsatz, zu welchem die erzeugenden Vorstellungen die Prämissen bilden.

Affekt und Stimmung haben somit immer ihre Quelle in einem Erkenntnißprozeß. Aber dieser Erkenntnißprozeß hat die Eigenschaft, daß seine einzelnen Glieder keineswegs klar dem Bewußtsein vorliegen, sondern dieselben pflegen im Gegentheil höchstens in einzelnen Momenten, aus denen dann auf den Prozeß geschlossen werden kann, in's Bewußtsein zu fallen. In diesem steht in den meisten Fällen nur das Resultat, der Affekt oder die Stimmung, als ein klarer Inhalt; und eben deßhalb werden wir leicht zu der Meinung verführt, daß jene Gemüthserregungen ursprüngliche und unabhängige Phänomene seien, während sie doch in Wahrheit immer auf Erkenntniß sich stützen und meistens eine sehr verwickelte Bildung voraussetzen, die nur selten eine einigermaßen genügende Zergliederung zuläßt. Denn eben die Dunkelheit, in welcher meistens die Erkenntnisse, welche die Grundlage der Gemüthsbewegungen bilden, befangen bleiben, macht eine solche Zergliederung immer unvollkommen und unsicher. Versuchen wir es aber je einmal mit dem Licht des klaren Denkens in jenes Dunkel einzudringen, so verschwindet vor diesem die Gemüthsbewegung selber: wir haben dann wohl die Fäden in der Hand, an denen sie schwebte, wir können aber niemals ganz sicher sein, daß wir nicht da oder dort in ein falsches Netz gerathen sind.

Zweiunddreißigste Vorlesung.

Mit den Erscheinungen, die wir bis hierher betrachtet haben, ist der ganze Inhalt des Gefühlslebens keineswegs schon erschöpft. All' die Affekte und Stimmungen, die wir oben zu zergliedern suchten, gehen eigentlich darauf hinaus, den Vorstellungen, die durch unser Bewußtsein verlaufen, einen mannigfach gefärbten Hintergrund zu geben, der im Schattenbild zeigt, wie die Seele auf die Sinneseindrücke und Erfahrungen reagirt, die auf sie wirken. All' jene Gefühle und Affekte sind gleichsam die subjektiven Gegenpole der objektiven Empfindungen und Vorstellungen: sie sind, wo sie auch erst durch eine Reihe von Vorstellungen bedingt werden, doch im Wesentlichen abhängig von dem Inhalt der Vorstellungen: dieser ist es, der uns traurig oder freudig stimmt, der unser Gefallen oder Mißfallen erregt.

Aber neben diesen Affekten, die vom Vorstellungsinhalte abhängig sind, läuft eine Reihe anderer einher, die sich zunächst und unmittelbar nicht an den Inhalt der Vorstellungen knüpfen, sondern lediglich bedingt werden durch die Art und Weise, wie sich die Vorstellungen an einander reihen. An diese schließen sich dann noch verwickeltere Affekte an, welche durch beide Momente, sowohl durch den Vorstellungsinhalt wie den Verlauf der Vorstellungen, beeinflußt sind.

Es ist eine Beobachtung, die man unendlich häufig macht, daß die größere oder geringere Geschwindigkeit des Gedankenverlaufs unsern Gemüthszustand wesentlich bestimmt. Wir befinden uns ganz anders, wenn die Vorstellungen sich in normaler Weise an einander reihen, als wenn sie stockend und oft gehemmt sich folgen, oder als wenn sie in überschnellem Lauf sich überstürzen. Diese verschiedene Art des

Gedankenverlaufs kann von inneren oder äußeren Ursachen bedingt sein, sie kann abhängen von der augenblicklichen Disposition unserer Seele, von dem Gegenstand, mit dem sich unser Denken beschäftigt, oder von den unmittelbaren sinnlichen Eindrücken. Die letzteren lassen leicht sich benützen, um die drei verschiedenen Formen des Vorstellungsverlaufs und die ihnen korrespondirenden Gemüthszustände zu erzeugen. Der Reisende, der eine neue Gegend betrachten möchte, befindet sich in trefflicher Stimmung, wenn er, in leichtem Wagen die Straße hinrollend, rasch von einem Eindruck zum andern eilt, nicht zu schnell, um jeden einzelnen in sich aufnehmen zu können, und doch schnell genug, um nicht jeden Augenblick sich vorwärts und neuen Eindrücken entgegen zu wünschen. Ganz anders, wenn er in schwerfälligem Fuhrwerk seinen Weg zurücklegen muß, wenn er nimmer aus der nämlichen Umgebung herauskommen kann, während doch die Sehnsucht ihn vorwärts treibt oder die Neugierde auf die kommenden Ereignisse gespannt ist. Aber es giebt eine gewisse Geschwindigkeit, wo der Wechsel der Eindrücke und Vorstellungen jenes Maß überschreitet, bei welchem man sich mit Lust denselben hingeben kann. Der Reisende, der im Eisenbahnwagen pfeilschnell durch eine interessante Umgebung hinfliegt, muß nach vergeblichen Versuchen sich ein befriedigendes Bild der Landschaft zu verschaffen endlich betäubt und ermüdet seinen Blick wegwenden.

Der nämliche Erfolg, den hier lediglich der Wechsel der äußeren Eindrücke hat, kann auch ganz aus inneren Motiven heraus eintreten. In dem Kopf des Rechners, der eine mathematische Aufgabe in einer knapp zugemessenen Zeit vollenden soll, überstürzen sich die Gedanken, hastig eilt er vorwärts und kann doch nicht weiter kommen, weil er zu einem zweiten Gedanken schon überspringt, bevor er mit dem ersten recht fertig ist. Aber es ist nicht minder peinlich, wenn er etwa mitten in der Aufgabe stehen bleibt, weil sein Gedankenlauf stockt und er über einen einzelnen schwierigen Punkt nicht hinauskommen kann. Eine wahre Erquickung dagegen wird die Arbeit, wenn sie ohne Schwierigkeit von einem Resultat zum andern überführt, indem die einzelnen Gedanken in klarer und ungehemmter Folge sich an einander schließen.

Es würde nicht zutreffend sein, wenn man den mit dem freien und ungezwungenen Vorstellungsverlauf verknüpften Gemüthszustand einfach als Lustgefühl, die beiden andern Zustände als Unlustgefühle bezeichnen wollte. Zweifelsohne kann man auch hier den Affekt unter jene allgemeinsten Kategorieen der Lust und Unlust bringen, aber weder ist damit schon das Wesen dieser Affekte erklärt, noch passen dieselben unter eine jener spezielleren Formen, die wir früher betrachtet haben.

Vielmehr müssen wir sie offenbar als Gemüthsbewegungen eigener Art auffassen und sie als Affekte, die an den Verlauf der Vorstellungen gebunden sind, von den Affekten, die dem Inhalt der Vorstellungen zugehören, unterscheiden. Solcher Affekte des Vorstellungsverlaufes haben wir nach dem Obigen drei aufzuzählen, die aber bei näherer Erwägung auf bloß zwei sich beschränken: Gefühl des freien Gedankenlaufs nennen wir jenes Lustgefühl, das an das ungehemmte und doch nicht zu schnelle Denken geknüpft ist; diesem steht als Unlustgefühl von entgegengesetzter Beschaffenheit das Gefühl des gehemmten Gedankenlaufs gegenüber. Den überstürzten Gedankenlauf kann man als eine eigenthümliche Form der Gedankenhemmung betrachten, da der Effekt sowohl für die Erkenntniß als für das Gefühl der nämliche ist. Diese zwei Grundformen fassen eine Menge speziellerer Formen in sich, von denen wir nur einige der häufigsten und ausgesprochensten hier betrachten wollen.

Die Gefühle der Anstrengung und der Leichtigkeit schließen sich am unmittelbarsten den beiden Grundstimmungen des gehemmten und des frei fließenden Denkens an. Jene Gefühle können ebensowohl eine körperliche als eine geistige Arbeit begleiten. Es entsprechen ihnen die sinnlichen Gefühle der angestrengten und der leicht von Statten gehenden Muskelwirkung, und diese sinnlichen Gefühle pflegen in schwachem Grade mit den genannten Affekten verbunden zu sein, auch wo dieselben rein geistigen Ursprungs sind. Das Gefühl der Anstrengung ist ein Druck, der auf dem Gemüth lastet, und dessen Hebung von einem plötzlichen Lustgefühl begleitet ist: das Gefühl der Erleichterung, welches diesen Uebergang bezeichnet, wirkt hauptsächlich durch seinen Kontrast zur vorangegangenen Stimmung.

Als besondere Formen des freien und des gehemmten Gedankenlaufs kann man ferner die Unterhaltung und die Langeweile betrachten. Beide sind nichts weiter als jene Gefühle in ihrer Anwendung auf unsern natürlichen Zeitsinn. Bei der Unterhaltung wird uns durch äußere oder innere Anregungen der Vorstellungsthätigkeit die Zeit so ausgefüllt, daß wir ihr Verstreichen nicht oder wenig merken. Das Wesen der Langeweile liegt schon in ihrem Namen. Die Zeit, die aller Anregungen leer ist, vergeht uns langsam, weil uns dabei nichts übrig bleibt als an die Zeit selber zu denken. Dadurch tritt die Langeweile in eine gewisse Verwandtschaft mit der Erwartung: aber sie ist eine unbestimmte Erwartung, sie sucht nicht nach bestimmten Ereignissen, die sie im Voraus ahnt, sondern sie sucht nur ganz allgemein nach neuen Anregungen, welcher Art sie auch sein

mögen. Eine lang ausgedehnte Erwartung wird übrigens immer zur Langeweile, und eine intensive Langeweile ist von gespannter Erwartung nicht mehr zu unterscheiden.

Mit den Gefühlen der Anstrengung und der Leichtigkeit verwandt sind die des Mißlingens und des Gelingens. Beim Suchen und Finden sind Gefühle wirksam, die mit Anstrengung und Erleichterung nahe zusammenfallen. Etwas verschieden davon sind die Gefühle der Uebereinstimmung und des Widerspruchs. Beide verdanken der Vergleichung sich begegnender Vorstellungsmassen ihren Ursprung, die im ersten Fall im Einklang stehen, im zweiten Fall aber nicht in Harmonie mit einander zu bringen sind.

Von dem Widerspruch unterscheidet sich der Zweifel. Der Zweifelnde ist unentschieden, welcher von verschiedenen Fällen der richtige sei, er ist deßhalb im Widerspruch mit sich selber. Die sich widerstreitenden Vorstellungen sind nichts Wirkliches, sondern bloß Erzeugnisse des eigenen Denkens. Beim Zweifel steht daher immer auch die Möglichkeit einer Lösung des Widerspruchs durch die Erfahrung oder durch reiflicheres Nachdenken offen, und insofern greift der Zweifel in die Zukunft hinein. Noch mehr ist dies bei einem Gefühl der Fall, das als eine spezielle Form des Zweifels bezeichnet werden könnte, beim Gefühl der Unentschiedenheit. Der Unentschiedene ist mit sich im Widerspruch, welchen von verschiedenen Wegen er einschlagen, welche von verschiedenen Handlungen er wählen soll. Die Unentschiedenheit ist also ein Zweifel, der sich auf das Handeln bezieht, und der durch das Handeln selber gelöst wird.

Die Gefühle der Harmonie und Disharmonie sind das Uebereinstimmungs- und Widerspruchsgefühl in ihrer Anwendung auf einen besonderen Sinn, auf den Gehörssinn, von dem sie dann allerdings auch zuweilen auf die Vorstellungen anderer Sinne übertragen werden. Der Ursprung dieser Gefühle aus dem Verlauf der Vorstellungen läßt sehr deutlich sich nachweisen. Bei der Harmonie sind uns mehrere Gehörsvorstellungen gegeben, die in schönem Einklang zu einer stetig andauernden Mischung zusammenstimmen. Bei der Disharmonie erzeugen die zusammenklingenden Töne Schwebungen, wir erhalten daher keine kontinuirliche Vorstellung, sondern sind genöthigt in raschem Wechsel überzuspringen, und diesen raschen Wechsel empfinden wir unangenehm. Die Ursache des Affektes ist hier klar gegeben in der Beschaffenheit der äußern Eindrücke, der Affekt selber aber gehört ganz der Vorstellung an. Zwei Töne, die in raschen Schwebungen erzittern, erzeugen auf ähnliche Weise ein Hin- und

Herstürzen der Vorstellung wie der überschnelle Wechsel der Gesichtseindrücke dem Reisenden im rasch dahinbrausenden Dampfwagen. Beide Affekte haben mit dem Gefühl des Schwindels die größte Aehnlichkeit, und wenn sie sich bedeutend steigern, gehen sie unmittelbar in Schwindel über. Der Schwindel ist aber an sich ein sinnliches Gefühl, das in bestimmten inneren Reizen des Gehirns seinen Ursprung hat. Auch hier sehen wir das sinnliche Gefühl den höheren Gefühlen immer noch als Grundlage dienen.

Etwas verwandt mit dem Zweifel ist die Erwartung. Bei ihr eilen wir den gegenwärtigen Erfahrungen voraus und jenen Erfolgen entgegen, welche dieselben in der Zukunft haben. Auf ihre Verwirklichung wird geharrt, und je sehnsüchtiger man darauf harrt, um so mehr wird die Erwartung zur gespannten Erwartung, bei welcher auch körperlich das Gefühl der allgemeinen Spannung entsteht. Die Muskeln des in großer Erwartung Stehenden sind gespannt wie die Muskeln eines Läufers, der nur das Signal erwartet, um loszuspringen. Das Erwarten wird zum Lauern, wenn wirklich das erwartete Ereigniß in jedem Moment bevorsteht und dabei eine besonders intensive Aufmerksamkeit der Sinne wach ist, um dasselbe nicht vorübergehen zu lassen. Die Lösung der Spannung wird in diesen Fällen stets durch den Eintritt des erwarteten Ereignisses unmittelbar herbeigeführt. Die bestätigende Wahrnehmung erweckt Befriedigung. Die widerlegende Wahrnehmung aber erzeugt Enttäuschung. Letztere beweist, daß die Erwartung selber eine Täuschung war, und führt davon ihren Namen. Befriedigung und Enttäuschung sind beide Lösungen der Spannung. Diese kann aber auch allmälig schwinden, lediglich durch die lange Dauer der Erwartung, da sie, wie jeder Affekt, durch die Zeit sich abschwächt.

Das Gegentheil der Enttäuschung ist die Ueberraschung. Sie ist die Folge eines nicht erwarteten Ereignisses. Bei der Ueberraschung werden plötzlich durch die äußern Eindrücke Vorstellungen in uns geweckt, die den gerade vorhandenen Vorstellungsverlauf in einer nicht geahnten und zugleich das Interesse in hohem Grade fesselnden Weise unterbrechen. Die Ueberraschung kann je nach ihrer Beschaffenheit sowohl Lust- als Unlustaffekt oder auch ganz indifferent sein. Eine besondere Form der Ueberraschung ist das Erstaunen, bei welchem das Ereigniß nicht bloß im Moment seines Eintritts überrascht, sondern auch fortwährend nicht begriffen werden kann: es ist also gewissermaßen eine fortgesetzte Ueberraschung; und noch mehr geht das Erstaunen in einen dauernden Zustand über, wenn es zum Staunen wird.

Das Gefühl des Rhythmus, das neben Harmonie und Disharmonie das hauptsächlich Wirksame beim musikalischen Kunstwerk und das einzig Wirksame beim Tanz ist, setzt sich aus Erwartung und Befriedigung zusammen. Bei allen rhythmischen Erregungen der Sinne ist wegen der Regelmäßigkeit der Wiederholung jede neue Erregung ein erwartetes Ereigniß, bei dem der Erwartung immer die Befriedigung auf dem Fuße folgt. Der Rhythmus führt daher nie zur Spannung, — oder er ist wenigstens sehr schlecht, wenn er dies thut. Beim gefälligen Rhythmus folgen sich vielmehr die Lösungen der Erwartung möglichst rasch nach einander. Beim Rhythmus erregt jeder Eindruck zugleich die Erwartung auf ein Nachfolgendes, was ihm korrespondirt, und löst die Erwartung, die von einem Vorangegangenen bedingt war, das ihm ebenfalls korrespondirt. Der Rhythmus ist derjenige Affekt, bei welchem Erwartung und Befriedigung immer zusammenfallen. Der gestörte Rhythmus ist mit der Enttäuschung identisch.

Als spezielle Formen der Erwartung können Hoffnung und Furcht bezeichnet werden. In der Erwartung liegt eine gewisse Unbestimmtheit: sie kann sich ebensowohl beziehen auf ein erwünschtes als auf ein unerwünschtes oder selbst auf ein gleichgültiges Ereigniß. Diese Unbestimmtheit ist in den oben genannten Formen des Affektes gehoben: die Hoffnung ist die Erwartung eines erwünschten, die Furcht die Erwartung eines unerwünschten Ereignisses. Weniger treffend hat man die Hoffnung eine künftige Freude, die Furcht ein künftiges Leid genannt. So wenig wir mit unsern Sinnen unmittelbar in die Zukunft dringen können, so wenig vermögen wir es mit unsern Gefühlen. Wenn Furcht und Hoffnung künftiges Leid oder künftige Freude erwarten, so sind sie damit noch nicht Leid oder Freude, sondern jedes läßt noch die Möglichkeit des Gegentheils zu, wie die Erwartung Befriedigung oder Enttäuschung gestattet. Die Furcht vor einem unmittelbar bevorstehenden sehr unerwünschten oder gar gefahrdrohenden Ereigniß ist die Angst. Zu ihr verhält sich der Schreck genau ebenso, wie sich die Ueberraschung zur Erwartung verhält. Schreck heißt die Ueberraschung, die durch ein plötzlich eintretendes unheilvolles Ereigniß erzeugt wird. Der Schreck heißt Bestürzung, wenn das Ereigniß den Erschreckenden gleichsam in sich zusammenstürzen macht, er heißt Entsetzen, wenn der Erschreckende aufgeregt das unheilvolle Ereigniß anstarrt; bei der Bestürzung tritt somit mehr die subjektive, bei dem Entsetzen die objektive Seite des Schrecks in den Vordergrund. Die fortgesetzte Furcht ist die Sorge. Der Besorgte fürchtet fortwährend, er sieht ängstlich jedem Ereigniß entgegen; in der Sorge ist

daher die Furcht zur dauernden, aber dafür auch gemilderten Stimmung geworden. —

Ueberblicken wir noch einmal die hier betrachteten Affekte, so können, wie verschieden im Uebrigen auch ihre Beschaffenheit sein mag, doch sämmtliche als gegründet auf den Verlauf der Vorstellungen angesehen werden. Die allgemeinsten unter ihnen sind auch ganz und gar unabhängig von dem Inhalt der Vorstellungen, die sie erzeugen; nur bei den zuletzt genannten spezielleren Formen, bei Hoffnung, Furcht, Schreck, hat die allgemeine Beschaffenheit des Vorstellungsinhaltes einen mitbestimmenden Einfluß. Alle diese Affekte lassen unter die allgemeinen Kategorieen des freien und des gehemmten Gedankenlaufs sich einreihen. Bei den Gefühlen der Anstrengung und Leichtigkeit, der Unterhaltung und Langeweile, des Gelingens und Mißlingens springt dies von selbst in die Augen. Auch bei Uebereinstimmung und Widerspruch verläuft das Denken dort frei, hier gehemmt durch widerstreitende Vorstellungsmassen; Zweifel, Harmonie, Disharmonie sind nur spezielle Formen der letzteren Affekte. So läßt leicht in jedem der aufgeführten Gefühle eines jener beiden Momente sich nachweisen. Da hiernach eine große Gruppe von Stimmungen und Affekten auf die Art des Verlaufs der Vorstellungen zunächst zurückgeführt werden kann, so sah man sich häufig veranlaßt, dies auf alle Affekte, ja zum Theil selbst auf die sinnlichen Gefühle auszudehnen. Hatte man für eine Reihe von Gemüthsbewegungen einmal den verknüpfenden Faden gefunden, so lag es natürlich nahe an demselben Faden Alles aufzureihen, was überhaupt in das Bereich des Gefühlslebens gehört. Denn daß alle Gefühle unter sich eine gewisse Verwandtschaft besitzen, daß es auf einer innern Uebereinstimmung derselben beruhen muß, wenn wir sie schon instinktiv in eine Klasse von Seelenzuständen vereinigen, daran läßt sich ja nicht wohl zweifeln. Hatte man also einen klar bestimmbaren Grund für die eine Gattung der Affekte gefunden, so lag es nahe, denselben der andern Gattung unterzuschieben, für die er freilich nicht direkt erwiesen werden konnte. Man sagt also: alle Gemüthsbewegungen entstehen aus dem Verlauf des Denkens, aus der Hemmung oder Förderung, welche die sich begegnenden Vorstellungen auf einander ausüben.

Die Begründung, welche man von diesem Gesichtspunkte ausgehend der Gefühlslehre gab, beruht im Besondern auf einem Irrthum über das Wesen des Bewußtseins, den wir früher bereits widerlegt haben. Man war der Ansicht, daß stets eine Mehrheit von Vorstellungen im Bewußtsein sich begegne, und eben aus der Anziehung und Abstoßung, der gegenseitigen Vereinigung und Bekämpfung der im Be-

wußtsein angehäuften Vorstellungsmassen leitete man die Gemüthsbewegungen ab.

Diese Anschauung war aber selbst unrichtig in Bezug auf jene Affekte, die, wie aus ihrer unmittelbaren Betrachtung hervorgeht, wirklich durch den Verlauf der Vorstellungen veranlaßt sind. Diese Affekte entstehen nämlich niemals durch eine Bewegung der Vorstellungen im Bewußtsein, sondern durch eine Bewegung in das Bewußtsein und aus dem Bewußtsein, sie gehen hervor nicht aus einer Gleichzeitigkeit, sondern aus einem Wechsel der Vorstellungen, und gerade die Art und Weise dieses Wechsels ist es, die auch die Art und Weise des Affektes bestimmt. Wenn der Verlauf des Denkens gehemmt wird, so ist der für das Bewußtsein wahrnehmbare Erfolg, daß die einzelne Vorstellung länger haftet als sie sollte, oder daß sie bei ihrem Verschwinden einer fremdartigen Platz macht, nicht derjenigen, die nach dem natürlichen Verlauf der Gedankenreihe an ihre Stelle treten sollte. Wenn umgekehrt das Denken frei und ungehemmt verläuft, so wechseln die Vorstellungen in rascher Folge, und sie wechseln in derjenigen Ordnung, in welcher sie nach ihrer Verwandtschaft gesetzmäßig verknüpft sind, ohne auf Fremdartiges was außerhalb der Gedankenreihe liegt überzuspringen. Der Prozeß, durch welchen der Affekt entsteht, geht daher im Unbewußten vor sich. Im Bewußtsein haben wir nur eine Reihe mehr oder minder schnell, frei oder gehemmt fließender Vorstellungen. Die Hemmung und die Begünstigung des Gedankenverlaufs liegen aber in der unbewußten Seele. Aus dieser müssen ja die früheren Vorstellungen reproduzirt werden, in dieser gehen ja die Prozesse selbst vor sich, die zur Bildung der Vorstellungen und Begriffe führen, und die letzteren tauchen dann nur als Resultate im Bewußtsein auf. Auch der Affekt kann, nachdem er in der unbewußten Seele entstanden ist in das Bewußtsein eintreten, und wir erfahren hierdurch überhaupt erst von seiner Existenz. Da wir aber im Bewußtsein gleichzeitig immer nur einen Akt vollziehen können, so tritt der Affekt nicht neben den Verlauf der Vorstellungen als sie begleitende Erscheinung, sondern er wechselt mit denselben in mehr oder weniger rascher Folge. Bei den Affekten, die selbst vom Verlauf der Vorstellungen abhängen, ist auch die Schnelligkeit dieses Wechsels innig an die Beschaffenheit des Affektes gebunden. Die Affekte des freien Gedankenlaufs erscheinen in schnellerem Wechsel als die Affekte des gehemmten Gedankenlaufs, bei welchen zwischen den sich an einander reihenden Vorstellungen größere Pausen gelegen sind. Daher machen die letztgenannten Affekte sich auch weit mehr bemerklich.

War die Erklärung der vom Vorstellungsverlauf abhängigen Affekte aus dem Kampf und der Anziehung der Vorstellungen ein durch die falsche Auffassung der Natur des Bewußtseins bedingter Irrthum gewesen, so hatte immerhin diese Erklärung eine gewisse Beobachtungsgrundlage. Aber sogar diese mangelte, wenn man jene Erklärung auch auf die lediglich vom Inhalt der Vorstellungen abhängigen Affekte, die wir in der vorigen Vorlesung betrachtet haben, ausdehnte. Wenn bei Freude und Leid, Gefallen und Mißfallen eine Bewegung der Vorstellungen existirt, so kann doch von derselben in keiner andern Bedeutung die Rede sein, als insofern alles geistige Leben auf innerer Bewegung ruht. Aber wenn wir uns den Affekt zergliedern, so finden wir seinen Ursprung stets von der unmittelbaren Beschaffenheit gewisser Erfahrungen oder Vorstellungen abhängig. Wir freuen uns nur über Ereignisse bestimmter Art, finden Gefallen nur an Eindrücken von bestimmter Beschaffenheit. Wir nennen deßhalb diese Affekte und die ihnen verwandten wesentlich abhängig von dem Inhalt der Vorstellungen: eine Aenderung des letztern ändert auch den Affekt. Dies ist hingegen anders bei denjenigen Gemüthsbewegungen, die wir zuletzt kennen gelernt haben. Hier kann der Vorstellungsinhalt mannigfach wechseln, so lange nur die Vorstellungen in derselben Weise gehemmt oder frei sich an einander reihen, bleibt auch die Beschaffenheit des Affektes dieselbe. Gelingen und Mißlingen, Uebereinstimmung und Widerspruch, Zweifel und Erwartung können sich auf Dinge von an sich ganz entgegengesetzter Art beziehen: wir können heute eine Thatsache bezweifeln, über deren Gegentheil wir morgen zweifelhaft sind. Erst wenn diese Affekte sich mit Stimmungen der vorigen Gattung verknüpfen, entstehen Gemüthsbewegungen, die man als gemischten Ursprungs bezeichnen kann, wie Hoffnung, Furcht u. s. w.

Wenn nun trotz dieser, wie es scheint, verschiedenen Entstehungsweise eine Verwandtschaft zwischen beiden Gattungen von Affekten existirt, so muß diese Verwandtschaft in einem andern Punkte gesucht werden. Hier erhebt sich zuerst die Frage, ob wir denn wirklich mit jener allgemeinen Eintheilung der Affekte zugleich die wahre Entstehungsweise derselben bezeichnet haben, oder ob wir nicht vielmehr einen äußeren Anstoß für einen inneren Grund nahmen.

Für die Affekte des Vorstellungsinhaltes ist diese Frage durch unsere Untersuchungen schon entschieden. Niemals kann der Inhalt einer einzelnen Vorstellung einen Affekt erzeugen. Wir sehen vielmehr, wie hierdurch gerade der Affekt von dem sinnlichen Gefühl sich unterscheidet, daß er auf eine Reihe von Vorstellungen gegründet ist. Der

Inhalt der Einzelvorstellung ist nur der erste Anlaß: an ihn schließen sich dann durch Association eine Menge anderer Vorstellungen an. Diese Aneinanderreihung ist aber kein Druck und kein Kampf der Vorstellungen gegen einander, sondern sie ist vielmehr eine Verknüpfung nach innerer Verwandtschaft, nach logischen Gesetzen. Wenn wir die Prozesse, aus denen der Affekt hervorgeht, zergliedern, so lösen sie sich uns auf in einen Schluß oder in eine Folge von Schlüssen. Das Material, welches diese Schlüsse bildet, sind theils gegenwärtige Eindrücke, theils früher gehabte Vorstellungen. Der Prozeß selber fällt durchaus in die unbewußte Seele, nur sein Resultat, der Affekt, tritt in's Bewußtsein ein. In diesem können wir selbst wissenschaftlich nur unvollkommen die Analyse der Vorstellungen, die den Schluß ursprünglich bilden halfen, noch vornehmen. Die gemeine Erfahrung aber denkt an diese Analyse gar nicht, ihr ist der Affekt nichts als der unmittelbare Begleiter des gegenwärtigen Eindrucks, den sie allein kennt.

Die Affekte des Vorstellungsverlaufes lösen sich nun einer gründlichen Zergliederung in Prozesse von ganz ähnlicher Beschaffenheit auf. In dem gehemmten Gedankenlauf liegt der allgemeine Schluß, daß aus den in den vorangegangenen Vorstellungen enthaltenen Prämissen etwas folgen müsse. Die Unmöglichkeit diese Folgerung zu ziehen lebhaft vergegenwärtigt erzeugt Ohnmacht oder Anstrengung. Umgekehrt entsteht aus dem Schlusse, daß in dem Verlauf der Vorstellungen das Nachfolgende stets der richtige Schlußsatz zu den vorangegangenen Prämissen sei, das Gefühl des freien Gedankenlaufs. Nicht also die logischen Prozesse, die im Verlauf der Vorstellungen selber liegen, erzeugen die Affekte, sondern erst logische Prozesse, die auf jene sich gründen. Der Affekt ist gleichsam ein Schluß zweiter Ordnung.

Noch deutlicher springt dieser Ursprung des Affektes in's Auge, wenn man einige spezielle Formen desselben betrachtet. So sind Uebereinstimmung und Widerspruch Vergleichungsschlüsse, die sich auf die Vergleichung der übereinstimmenden und widerstreitenden Merkmale der Vorstellungen gründen. Harmonie und Disharmonie, Rhythmus und Arhythmie sind spezielle Arten des Vergleichungsschlusses. Die Erwartung ist ein Analogieschluß. Wir können nie etwas erwarten, ohne dazu einen aus frühern, analogen Erfahrungen entnommenen Grund zu haben. Der Zweifel entspringt aus einer Mehrheit von Analogieschlüssen; dem Zweifelnden liegen viele analoge Erfahrungen vor, bei denen aber der dem gleichen Ereigniß folgende Ausgang verschieden beschaffen war; jene Mehrheit der Analogieschlüsse führt daher

zu einem disjunktiven Urtheil, in welches immer der Zweifel sich auflösen läßt.

Es ist nicht schwer, für die übrigen Affekte, die wir betrachtet haben, den nämlichen Nachweis zu liefern. Immer entspringt der Affekt aus einem Schluß oder aus einer Reihe von Schlüssen, deren Beschaffenheit nach den verschiedenen Affektformen wechselt.

Die allgemeine Thatsache, daß das Gefühl aus einem Schlußprozeß seinen Ursprung nimmt, läßt noch aus andern Beobachtungen sich entnehmen. Untersuchen wir nämlich das Bedingtsein unserer Affekte und Stimmungen von den äußern Anregungen, die wir als deren Ursachen kennen, so läßt sich hier in ähnlicher Weise ein Gesetz der Wechselwirkung der äußern Anregung und des erzeugten Gefühls feststellen, wie dies früher in Bezug auf die Wechselwirkung der äußern Reize und der Empfindungen möglich war. In gleich exakter Weise ist zwar hier die Untersuchung nicht auszuführen; denn es fehlen uns die genauen Methoden, um unsere Gefühle gleich unsern Empfindungen zu messen. Aber im Allgemeinen wenigstens läßt sich nachweisen, daß das nämliche Gesetz, das wir für die Abhängigkeit der Empfindungsintensität von der Reizintensität früher gefunden haben, auch gültig ist für die Abhängigkeit unserer Gemüthsbewegung von der Intensität der äußeren Anregung, die sie erzeugt hat. Schon die Mathematiker des vorigen Jahrhunderts haben ein Prinzip aufgestellt, welches die Beziehung unseres moralischen Glücks, wie sie es nannten, d. h. unserer glücklichen Stimmung, zu der Veränderung der physischen Glücksgüter ausdrückt. Sie sagen: die glückliche Stimmung, die durch einen Zuwachs der Glücksgüter erzeugt wird, steht nicht im Verhältniß zur absoluten, sondern zur relativen Größe dieses Wachsens; wenn durch successive Zunahmen der äußern Glücksgüter die glückliche Stimmung um gleich viel wachsen soll, so müssen jene Zunahmen zu der eben vorhandenen Größe der Glücksgüter immer das gleiche Verhältniß behalten, oder, wie man sich mathematisch ausdrücken kann: das moralische Glück ist proportional dem Logarithmus des physischen Glücks. In der That ist uns die Richtigkeit dieses Prinzips im Allgemeinen hinreichend geläufig. Der Thaler, der dem Bettler einen glücklichen Tag macht, wird von dem Millionär nicht beachtet; auf den ersten bescheidenen Erwerb, der den Anfänger auf Wochen zufriedenstellt, sieht der vorangekommene Geschäftsmann geringschätzig zurück. Aehnlich ist es mit allen unsern Gefühlen. Ein kleines Aergerniß, das uns eine freudige Stimmung gründlich verderben kann, wird nicht beachtet, wenn ein schwerer Kummer uns drückt. So bestätigt sich überall für die

Wechselbeziehung zwischen dem Gefühl und seiner äußeren Anregung das nämliche Gesetz. Die psychologische Bedeutung dieses Gesetzes ist aber ja, wie wir nachgewiesen haben, keine andere als diese, daß es uns auf einen Schluß hinweist: das Gesetz ist nur ein mathematischer Ausdruck für eine logische Thatsache. Von diesem Gesichtspunkte aus empfängt also unsere Ableitung der Affekte und Stimmungen aus unbewußten Schlußprozessen ihre volle Bekräftigung.

Hierauf beruht schließlich auch die Uebereinstimmung in dem Ursprung der zwei Hauptgattungen der Affekte. Beide gehen in letzter Instanz hervor aus einem Schlußprozeß, beiden liegt ein Erkenntnißvorgang zum Grunde. Aber bei beiden fällt dieser Erkenntnißvorgang in's Unbewußte. Deßhalb ist die Erkenntniß, die aus dem Gefühlsleben geschöpft werden kann, immer eine dunkle, und sie kann auch selten in klare Erkenntniß übertragen werden, weil man selten im Stande ist, im einzelnen Fall die Prozesse, welche das Gefühl erzeugen, mit genügender Sicherheit und Vollständigkeit darzulegen. In dem Gefühl liegt eine instinktive Erkenntniß. Diese kann die wissenschaftliche Analyse meistens nur bis zu einem gewissen Grad in bewußte Erkenntniß umsetzen, über Vieles muß auch sie die Rechenschaft schuldig bleiben.

In allem Fühlen, in jedem Affekt, jeder Stimmung liegt ein instinktives Erkennen. Das Gefühl selbst ist mit dem instinktiven Erkennen identisch; es schwindet, sobald die Erkenntniß eine bewußte wird. Indem wir das Fühlen ein instinktives Erkennen nennen, sagen wir damit nur, daß es im Unbewußten auf denselben Prozessen beruht, welche im Bewußtsein die Erkenntniß ausbilden. Aber die Erkenntniß schließt nicht bloß ein Kennen der Resultate ein, die sie erzeugt, sondern auch einen Einblick in die Entstehung und den Zusammenhang derselben: dadurch wird ja erst die bloße Kenntniß zur Erkenntniß. Dadurch aber unterscheidet sich auch das Erkennen vom Fühlen. Das Gefühl steht nur als Resultat in unserm Bewußtsein. Wir können es nie wie die erkannte Wahrheit in seine Bestandtheile zerlegen und aus seinen Gründen entwickeln. Auch die Erkenntniß kann irren, aber sie irrt nur so lange, als sie sich ihrer eigenen Prozesse nicht klar bewußt geworden ist. Das Gefühl bleibt immer unsicher, weil es als solches sich dieser Prozesse niemals klar bewußt werden kann. Das Gefühl läßt uns nie eine Wahrheit erkennen, wohl aber kann es die Erkenntniß der Wahrheit vorbereiten. Es ist der Wegweiser, der unsern Geist lenkt. Es giebt diesem die Aufforderung, mit klarem Begriff in die Gebiete einzudringen, von denen es selber nur die Existenz ahnen kann.

Der forschende Geist muß seine höchste Aufgabe darin sehen, überall das instinktive Erkennen des Gefühls in das klare Erkennen des Begriffs umzuwandeln, — und wo dies nicht mehr sein kann, hat er wenigstens die Grenzen festzustellen, die dem begrifflichen Erkennen gesetzt sind. So muß die Erkenntniß fortan aus dem Gefühl sich regeneriren, und ist sie an eine Grenze gekommen, so muß sie sich Rechenschaft geben, warum diese Grenze weiterhin nicht überschreitbar ist.

Dreiunddreißigste Vorlesung.

Der unbewußte Erkenntnißprozeß, den wir bei den Affekten und Stimmungen, ja bei den sinnlichen Gefühlen selbst nachgewiesen haben, tritt uns noch in augenfälligerem Grade entgegen bei einer Reihe von Gemüthszuständen, die man als ästhetische, ethische und intellektuelle Gefühle bezeichnet hat. Man müßte, wie es in der That von Manchen geschehen ist, Alles was in die drei Kategorieen des Aesthetischen, Ethischen und Intellektuellen fällt sogleich ausstreichen aus der Klasse der Gefühle, wenn man die letzteren bloß als Resultate einer Vorstellungsbewegung oder als subjektive Erscheinungen, welche eine Empfindung oder den Inhalt einer Vorstellung begleiten, betrachten wollte. Denn jene Gemüthszustände haben ja zur Entstehung besonderer Wissenschaften Veranlassung gegeben, welche ihre einzige Aufgabe darin sehen, Alles was das Gefühl instinktiv erfaßt in klare und bewußte Erkenntniß zu übersetzen Nach den Untersuchungen, die wir über die Affekte und Stimmungen beendet haben, können wir aber nunmehr auch in diesen höheren Sphären des geistigen Lebens ruhig die Bezeichnung Gefühl noch zulassen, denn auf instinktive Erkenntniß gründet sich überall das Gefühl, und stets ist es die Aufgabe der Wissenschaft, den dunkeln Naturlaut, der im Gefühl sich äußert, in die klare Sprache des erkennenden Denkens überzuführen. Wenn in demjenigen Bereich des Gefühlslebens, dem wir jetzt uns zuwenden, dies vollkommener geschehen ist, als auf den niedrigeren Stufen, die wir eben verlassen haben, so liegt der offenbare Grund nur darin, daß dort die Erkenntnißgrundlage der Gefühle weit unmittelbarer in die Augen fällt.

Die Gemüthszustände, mit denen wir uns jetzt beschäftigen, entfernen sich immer mehr von jener subjektiven Befangenheit, die noch den Affekten eigen war. Während der Affekt der Stufe der Vorstellung entspricht, kann man diese höheren Gefühle der Stufe des Begriffs parallel stellen. Denn wo dieselben wissenschaftlich zergliedert werden, da lösen sie schließlich in Begriffe sich auf, und die Untersuchung dieser Begriffe bildet den Gegenstand der Wissenschaften, die aus ihnen hervorgiengen. Die ästhetischen, ethischen und intellektuellen Begriffe haben aus dem Gefühl ihren Ursprung genommen, sie sind entstanden, indem das Denken sich der Gefühle bemächtigte und das in ihnen liegende instinktive Erkennen in das Licht des Bewußtseins erhob. Aber selbst auf dieser Stufe entbehrt die wissenschaftliche Zergliederung der Gefühle noch ihrer wünschenswerthen Sicherheit, denn auch hier noch fällt ja jener Prozeß, der das Gefühl bildet, vollkommen in die unbewußte Seele. Die Begriffe, mit denen sich die Aesthetik, die Ethik und selbst die Erkenntnißlehre beschäftigen, sind daher nichts Festes und Unbestreitbares. Diese Wissenschaften können nur streben, der umfassenden Feststellung ihrer Begriffe immer näher zu kommen, sie können niemals hoffen, dies Ziel definitiv zu erreichen. So beruht die Grenze, die aller wissenschaftlichen Forschung gesetzt ist, schließlich auf der Dunkelheit des Gefühls. Jene drei Formen des Gefühls nehmen im Gefühlsleben eine Stufe ein, die der Stufe des abstrakten Denkens innerhalb der bewußten Erkenntniß entspricht. Doch existirt unter ihnen noch eine bestimmte Reihenfolge der Allgemeinheit: Die ästhetischen Gefühle sind der Sinnlichkeit am nächsten; eine Stufe höher erheben sich die sittlichen, und über beiden stehen die intellektuellen Gefühle. Es ist diese Stufenfolge im Ganzen die nämliche, welche auch die Vollkommenheit bestimmt, mit der die einzelnen Wissenschaften das instinktive zum bewußten Erkennen, das Gefühl zum Begriff erheben.

Wenn wir erst die Entwicklung der Begriffe des Schönen, des Sittlichen und des Wahren der Wissenschaft zuweisen, so ist damit klar ausgesprochen, daß der bewußten Erkenntniß nur die Begründung des Gefühls, die Zurückführung desselben auf seine Motive anheimfällt, und daß diese Begründung nichts Anderes ist als eine Rekonstruktion jenes unbewußten Prozesses, der das Gefühl erzeugt hat, innerhalb des Bewußtseins. Da in den jetzt zu durchforschenden Gebieten im Unbewußten ein Erkennen von größerer Vollendung und Verwickelung vor sich geht als bei den sinnlichen Gefühlen, oder den Affekten und Stimmungen, so ist auch der Gedanke an eine solche Rekonstruktion des Prozesses durch bewußtes Erkennen viel näher gelegen. Und nichts

desto weniger scheint, wenn man nach dem Maß der Erfolge ein Urtheil fällen darf, hier die wirkliche Durchdringung der Probleme mit bewußter Erkenntniß noch von ungleich größerer Schwierigkeit. Immerhin aber tritt schon bei der ersten noch völlig unverstandenen Gefühlsauffassung der instinktive Erkenntnißprozeß uns schon als Ahnung entgegen; wir fühlen eine Erkenntniß heraus und fühlen doch zugleich die Unmöglichkeit den wirklichen Prozeß derselben durchdringen zu können. Woher stammt diese Ahnung, die sich auf den tieferen Stufen des Gefühlslebens wenigstens in gleichem Grade entschieden nicht vorfindet? Ich habe oben darauf hingewiesen, daß die ästhetischen, sittlichen und intellektuellen Gefühle sich auf einem abstrakteren Gebiete bewegen. Es spricht sich dies darin aus, daß die Produkte, welche der gefühlerzeugende Prozeß in's Bewußtsein hereinwirft, über die sinnliche Vorstellung sich ebenso wie die abstrakten Begriffe erheben. Die Ideen des Schönen, Guten und Wahren werden in uns geweckt, ohne daß wir uns ihrer Begründung bewußt werden. Und eben hierin besteht ihr Unterschied von bewußter Erkenntniß. Die Begriffe werden erst allmälig und durch langsame Arbeit erworben; aber als Idee tragen wir das Schöne, Gute und Wahre in uns, lange bevor wir es zum Begriffe erheben. Dies ist die wesentliche Bedeutung, die wir der Bezeichnung Idee beilegen müssen. Sie ist uns ebenso ein kennzeichnender Ausdruck für das Endprodukt des unbewußten Erkenntnißprozesses, wie es der Begriff für die bewußte Erkenntniß ist. Und wie auf einer früheren Stufe der Affekt bei seiner Zergliederung durch bewußte Reflexion in logisch verknüpfte Vorstellungen sich auflöst, so geht durch dasselbe Verfahren die Idee in den Begriff über.

Idee nennen wir somit das Resultat eines unbewußten Erkenntnißprozesses, das auf gleicher Stufe mit dem abstrakten Begriffe steht, das aber nur als Resultat im Bewußtsein ist und nicht wie der Begriff den Vorgang seiner eigenen Entstehung durchschauen läßt.

Schon der Sprachgebrauch macht entschieden zwischen Begriff und Idee einen Unterschied, den wir nur in der bezeichneten Weise klar formuliren können. Ich bin gewiß nicht der Ansicht, daß unsere Definition der Idee alles das vollkommen decke was man je mit diesem Worte bezeichnet hat. Dies würde überhaupt eine Definition niemals leisten können, da es kein Wort giebt, das wissenschaftlich und unwissenschaftlich in widersprechenderem Sinne gebraucht wurde. Ich glaube aber, daß diese Widersprüche leicht sich aus der unbewußten Entstehungsweise der Idee erklären. Wenn man häufig Begriff und Idee mit einander vermengt hat, so war dies nur nothwendiges Resultat

jener Vermengung des unbewußten und bewußten Lebens, in der man befangen blieb. Wenn man ferner die Idee zuweilen der Vorstellung gleichsetzte, so trägt hieran gerade ihr unbewußter Bildungsprozeß die Schuld, der sie nicht als gleichwerthig mit dem Begriffe erscheinen ließ, während die Vorstellung gleich ihr nur als Resultat im Bewußtsein steht und nichts mehr enthält von dem Prozeß ihrer eigenen Entstehung. Die Idee erhebt sich offenbar über die Vorstellung, denn sie beschäftigt sich nicht wie diese mit der unmittelbaren sinnlichen Anschauung, sondern sie geht wie der Begriff über dieselbe hinaus. Aber sie unterscheidet sich von dem Begriff dadurch, daß dieser seine Abstraktionen mit Bewußtsein vollführt, während die Idee immer im Unbewußten gebildet wird und erst wenn sie fertig ist in's Bewußtsein eintritt. Die Idee kann daher auch niemals wie der Begriff in eine abgegrenzte Menge von Prädikaten zerlegt werden, sondern sie behält immer jene Unbestimmtheit, die man als das Unendliche der Idee oft bezeichnet hat.

Aufgabe der Wissenschaften ist es, die Ideen, so weit dies nur möglich, in Begriffe umzuwandeln. Die Wissenschaften sind fortan mit dieser Arbeit beschäftigt, ja diese Arbeit ist fast ihre ausschließliche zu nennen. Denn alle Begriffe sind, wie wir bald nachweisen werden, ursprünglich Ideen gewesen. Jene Aufgabe ist freilich immer nur unvollkommen zu lösen, und wenn auch die Wissenschaft sie löst, so bleibt damit doch die Idee für das unmittelbare Bewußtsein unverändert als eine Einheit bestehen, die nicht von selbst in ihre Theile zerfällt, sondern erst durch die Reflexion sich zerlegen läßt.

Wir sind auf eine Unterscheidung getroffen, die für das unbewußte Seelenleben eine ähnliche Bedeutung hat wie die Unterscheidung der Vorstellungen und der Begriffe für das Bewußtsein. In der That kann man sagen, daß sich das sinnliche Gefühl und der Affekt zur Vorstellung ähnlich verhalten wie die Idee zum Begriff. In dem sinnlichen Gefühl liegt das Bewußtsein des eigenen Zustandes nur als Resultat und deßhalb nur unklar und unbestimmt; um dieses Bewußtsein zu seiner ganzen Klarheit zu bringen, muß das Gefühl in die Vorstellung umgesetzt, es muß der eigene Zustand gleichsam zur objektiven Anschauung gebracht werden. Affekt und Stimmung sind ferner zwar schon Produkte einer größeren Reihe von Vorstellungen, aber sie enthalten an sich nichts von diesen Vorstellungen und müssen, wenn sie in ihrem Wesen erfaßt werden sollen, erst wieder auf dieselben zurückgeführt und aus ihnen abgeleitet werden. Mit der Idee verhält es sich ähnlich. Auch sie empfängt erst ihre Klarheit, indem

das Bewußtsein sie auf ihren Ursprung zurückverfolgt und so in den Begriff übersetzt. Nur dies ist ein Unterschied, daß bei den Gefühlen und Affekten jene Herleitung aus den erzeugenden Vorstellungen der Psychologie schon bisher anheimfiel, während man die Umsetzung der Ideen in die Begriffe gewöhnlich als die Aufgabe der besonderen Wissenschaften behandelt hat. Im Einzelnen ist dies auch der naturgemäße Weg, aber nachzuweisen, durch welchen Prozeß jene Umsetzung geschieht, dies ist eine allgemeinere Aufgabe, welche die psychologische Untersuchung wird lösen müssen.

Wenn alle Begriffe ursprünglich nur als Ideen vorhanden und wenn also Idee und Begriff nur verschiedene Stufen einer und derselben Entwicklungsreihe sind, so bestehen doch in Bezug auf die Geschwindigkeit und Vollkommenheit, womit die Stufe des Begriffs erreicht wird, große Unterschiede. Es giebt begrenzte Begriffe, namentlich aus dem Gebiete der eigentlichen Erkenntniß, die schon lange ihre fertige Gestalt gewonnen haben und in dieser Jedermann so geläufig sind, daß wir überhaupt nur in der Form der Begriffe sie kennen. Es giebt anderseits Ideen, die bis jetzt nur äußerst unvollständig in Begriffe verwandelt werden konnten, und bei denen diese Arbeit auch so sehr dem streng wissenschaftlichen Gebiete anheimfällt, daß sie, so lange nicht die absichtliche Reflexion sich ihrer bemächtigt, immer Ideen bleiben. Sie gehören vorzugsweise dem Aesthetischen und Sittlichen an und sind fast immer von umfassenderem Inhalte. Wenn wir im engeren Sinne von Begriffen oder Ideen reden, so sind beide Bezeichnungen immer in der angedeuteten Bedeutung gebraucht. In diesem engeren Sinne unterscheidet sich der Begriff wesentlich dadurch von der Idee, daß jener stets in eine abgegrenzte Zahl fest bestimmter Merkmale oder Prädikate zerlegt werden kann, während in dieser immer ein unbestimmbarer Rest bleibt. Aber es geht aus dieser Definition hervor, wie sehr die Begrenzung zwischen Begriff und Idee eine veränderliche und fließende ist.

Indem wir nun der Betrachtung der ästhetischen Gefühle uns zuwenden, wollen wir, anknüpfend an die obigen Bemerkungen, zunächst darzulegen versuchen, inwiefern uns die Begriffe, die bis jetzt die wissenschaftliche Aesthetik erschlossen hat, in die Entstehung der ästhetischen Ideen und somit in den eigentlichen Prozeß des ästhetischen Gefühls einen Einblick gewähren können.

Man hat mit Recht bemerkt, das ästhetische Gefühl sei noch am nächsten mit der Stimmung und dem Affekte verwandt. In der That ist ja jedes ästhetische Gefühl mit einem Gefallen oder Mißfallen verbunden. Aber es entfernt sich dadurch wesentlich von der Stimmung,

daß es aus der bloßen Betrachtung der Dinge, ohne alle subjektive Nebenrücksicht, seinen Ursprung nimmt. Gefallen und mißfallen kann uns Manches, was zufällig durch den sinnlichen Eindruck angenehm oder unangenehm ist. Erst wenn die Objekte ein Gefallen oder Mißfallen erregen, das nur in ihnen selbst seinen Grund hat und aus ihnen entnommen wird, entsteht das ästhetische Gefühl. Eine subjektive Grundlage ist freilich auch in diesem vorhanden. Selbst das ästhetische Gefallen ist abhängig von uns, von unserer Art und Weise der Anschauung. Der Eindruck, der den Einen ästhetisch anregt, läßt einen Andern stumpf. Nur deßhalb gewinnt das ästhetische Gefühl eine allgemeinere Geltung als der Affekt, weil es von jenen subjektiven Rücksichten frei ist, die für den Affekt von wesentlicher Bedeutung sind. Jeder ästhetisch anregende Gegenstand erzeugt das Gefühl neu und selbständig in jedem einzelnen Beschauer, denn die Erkenntnißelemente, aus denen hier das Gefühl entsteht, sind in Jedem vorhanden, wenn auch zur bewußten Rechenschaft über dieselben Wenige nur befähigt werden.

Das ästhetische Gefühl ist immer geknüpft an sinnliche Erscheinungen oder sinnliche Vorstellungen. Gefallen und Mißfallen müssen ja stets auf einen Gegenstand der sinnlichen Erfahrung sich beziehen. In dem ästhetischen Gefühl liegt aber insofern eine Befreiung von der Sinnlichkeit, als nicht mehr der äußere Eindruck in seiner Einwirkung auf das fühlende Subjekt, sondern rein objektiv aufgefaßt und nur nach seinem inneren Gehalte beurtheilt wird.

Die Formen, in denen sich das ästhetische Gefallen oder Mißfallen ausspricht, sind die Gefühle des Schönen und Häßlichen. — In der Begriffsbestimmung des Schönen sind die Aesthetiker keineswegs allgemein einig. Wollten wir uns auf eine Beurtheilung aller der Ansichten einlassen, die man aufgestellt und vertheidigt hat, so würden wir uns allzuweit von unserm Ziele entfernen. Wir können nur diejenige Formulirung des Begriffs hier in's Auge fassen, die am allgemeinsten vertreten und verhältnißmäßig am besten begründet ist. Es ist dies diejenige, die das Prädikat des Schönen derjenigen Erscheinung zugesteht, die Ausdruck einer Idee in angemessenster Form sei. — Die Erscheinung, so sagt man, muß Ausdruck einer Idee sein, sonst läßt sie unser ästhetisches Gefühl unerregt. Was wir als zweck- und bedeutungslos ansehen oder was seinen Zweck nur in der Befriedigung des gemeinen Bedürfnisses, des sinnlichen Reizes findet kann nicht mehr in das Bereich des Aesthetischen fallen. Das Schöne muß ferner die Idee in der angemessensten Form zur Erscheinung bringen, denn das

ästhetische Gefühl wird gestört und sogar in sein Gegentheil verwandelt, wenn der äußere Eindruck so sich darstellt, daß die Erscheinung ihren Zweck verfehlt.

Man trennt daher streng das Schöne von dem Nützlichen. Der schöne Gegenstand, wird behauptet, könne einen nützlichen Zweck haben, aber dieser sei von dem schönen Zweck, den er erfülle, verschieden. Der erste kann vollkommen realisirt sein, ohne daß der zweite auch nur im Entferntesten erreicht wäre. Wo die Bestimmung, die ein Gegenstand hat, sich nicht in eine Idee fassen läßt, da, sagt man, ist auch kein Raum für das Schöne.

Man gesteht daher dem schönen Zweck nur dann seine selbständige Berechtigung zu, wenn er an einen nützlichen Zweck gar nicht gebunden sei. Und wo das Schöne vollkommen frei sich entfalten will, da bleibt es allerdings rein auf sich selbst gestellt. Die wahre Kunst beginnt überall erst da, wo das Kunstwerk sich selber Zweck ist, oder wo der äußere Zweck, den es erfüllt, über das gemeine Bedürfniß hinausgeht. Auch dies läßt sich nicht leugnen, daß die vollendeteren Gestaltungen des Schönen nicht existiren, ohne eine Idee als nothwendigen Inhalt zu bergen. Nichts Anderes meinen wir ja, wenn wir das Ideale als die höchste Aufgabe der Kunst erkennen. Denn das Ideal ist nur die verkörperte Idee. Jene Begriffsbestimmung, welche die Aesthetiker vom Wesen des Schönen geben, enthält also mindestens für dessen vollendetere Ausdrucksformen sicherlich keine Unrichtigkeit, sollte sie auch als Begriffsbestimmung nicht richtig sein. Nach ihr würde die Verkörperung der Ideen, ihre Darstellung in der Wirklichkeit dem Aesthetischen zugehören. Die Kunst, aus dem Drang des ästhetischen Gefühls heraus entstanden, würde den Ideen gleichsam eine sinnliche Sprache geben.

In der That sind auch die Ideen an sich weder schön noch häßlich. Eine Idee kann niemals ein ästhetisches Gefallen oder Mißfallen erregen. Dies wird erst möglich, wenn die Idee sich zu verkörpern sucht, wenn die Idee des rohen Stoffs sich bemächtigt und ihn in eine ihr adäquate Form bringt. Das Schöne ist daher zunächst gebunden an die Form der Erscheinungen; der ideelle Inhalt kann sich nicht anders als in der Form äußern. Man spricht es deßhalb auch als Grundgesetz des Schönen aus, daß die Form angemessen dem Inhalt sei.

Die Zurückführung des Aesthetischen auf Ideen war insofern in ihrem Rechte, als ihr eine, wenn auch nicht mit genügender Schärfe vollzogene Unterscheidung der Idee von dem Begriffe zu Grunde lag. Allerdings nämlich kann nur die Idee, nie der eigentliche Begriff eine

ästhetische Verkörperung finden. Zwar bleibt die Idee noch der ästhetischen Darstellung zugänglich, nachdem sie längst begrifflich geklärt ist, ja diese Darstellung gelangt erst da zu ihrer vollen Wirksamkeit, wo an die Stelle des instinktiv Erkannten das bewußte Verständniß tritt. Doch das ästhetische Gefühl ist zunächst nur von dem instinktiven Erkennen abhängig, und auch ein tieferes Verständniß ästhetischer Erscheinungen erhöht nur dadurch den ästhetischen Genuß des Schönen, weil es neue Ideen anregt und durch sie das instinktive Erkennen erweitert. Jener Genuß aber, der bloß aus der begrifflichen Zergliederung der Idee geschöpft wird, ist kein ästhetischer, sondern ein intellektueller.

Was für die Auffassung des Schönen gilt, das hat auch für die Erzeugung desselben seine Bedeutung. Die schöpferische Verwirklichung der Idee im Kunstwerk geschieht vollkommen instinktiv, alles künstlerische Schaffen ist anfänglich ein unbewußtes. In der Seele des Künstlers steht nur die Idee; warum er sie gerade auf diese und keine andere Weise zur Darstellung bringt, darüber giebt er sich selbst keine Rechenschaft. Erst allmälig tritt an die Stelle des instinktiven Findens das bewußte Suchen der Form für einen Inhalt, den sie ausdrücken soll. Indem die Kunst reflektirt und an ihren eigenen Leistungen Kritik übt, verliert sie jene naive Unmittelbarkeit, durch die ihre Schöpfungen der Natur ähnlich werden. Sobald die Kunst mit Absicht schafft, pflegt diese Absicht auch an dem was sie schafft zu Tage zu treten, und es ist nun nicht mehr das Gefühl, das instinktive Erkennen, dem sie Nahrung giebt, sondern sie beschäftigt sogleich und ausschließlich das Denken, ihre Darstellungen werden zu intellektuellen Problemen. Deßhalb ist der Kritiker so selten ein Künstler, und die kritischen Zeiten in der Geschichte der Kunst sind so häufig die unfruchtbarsten. Aber diese Unvollkommenheit beruht nur darauf, daß das bewußte Schaffen sich zur ausschließlichen Herrschaft erhebt, während doch das bewußte Verständniß noch einen zu engen Gesichtskreis hat, als daß es mit dem kühnen Flug des instinktiven Erkennens sich messen könnte, und nur an dieser Unvollkommenheit sieht man es dem fertigen Werk an, daß es aus der Absicht und nicht aus dem Instinkte kommt. Darum ist es, wo die Entwicklung vollkommen abläuft, nur eine Uebergangszeit, in welcher Kunst und Kritik gegenseitig sich ausschließen. In ihrer höchsten Vollendung treffen beide wieder zusammen. Die höchste Kunst schafft mit bewußter Absicht, und die vollendete Kritik erhebt sich zum künstlerischen Schaffen. Das Schaffen selber freilich geschieht immer aus dem Drang der unbewußten Seele heraus, denn es ist und bleibt ebenso nothwendig ein instinktives Thun, wie die kritische Arbeit noth-

wendig das klare Denken voraussetzt. Aber die Bahnen jenes instinktiven Schaffens werden erweitert, der unbewußten Seele werden größere Gebiete erschlossen, in dem Maße als das bewußte Denken ihre Spuren zu verfolgen vermag. Deßhalb tritt beim Einzelnen wie in der Geschichte das Vollendete erst in die Erscheinung, nachdem der rohe Schöpfungstrieb seine kritische Läuterung erfahren hat.

Indem die Erzeugung wie der Genuß des Schönen aus der unbewußten Seele kommen, wird es uns erklärlich, daß der ästhetische Genuß nicht beschränkt auf die Kunst bleibt, sondern daß eine reiche Quelle für ihn in der Natur sich erschließt; ja diese Quelle ist die ursprüngliche, von welcher die Kunst selbst erst ihren Reichthum geliehen hat. Und doch kann hier von einem Aufsuchen der bewußten Triebfedern des schöpferischen Gestaltens niemals die Rede sein. Die Natur schafft ihre Werke blind nach festen Gesetzen. Ideen und Zwecke tragen erst wir in sie hinein, wenn auch in den Schöpfungen der Natur das Motiv liegt, daß wir Ideen und Zwecke in sie hineintragen müssen. Aber unser ästhetisches Gefühl regen die Naturerscheinungen nur so lange an, als wir nicht bewußte Zwecke und Handlungen in den Naturereignissen zu sehen glauben. Sobald dies geschieht, sobald wir die Naturerscheinungen auffassen als hervorgegangen aus einem systematisch ausgedachten Plane, so wird unsere Anschauung aus der ästhetischen zur intellektuellen. Die teleologische Betrachtungsweise, welche Alles aus in den Dingen selber gelegenen Zwecken herleitet, ist nichts Anderes als diese Uebersetzung eines ästhetischen in ein intellektuelles Prinzip. Sie bildet meistens die Anfangsstufe der eigentlichen Wissenschaft, die eben von der Dichtung sich loszulösen beginnt. Das Unvollkommene aller Uebergangszustände ist ihr eigen: für die wissenschaftliche Forschung ist sie von beschränktem Werthe, und die ästhetische Freude an der Natur wird durch sie ebenso aufgehoben, wie der ästhetische Genuß des Kunstwerks, wenn man in demselben überall nur nach der Absicht des Künstlers sucht. Aber das Kunstwerk fordert leicht zu einer solchen Zergliederung heraus, doch der Natur gegenüber kann auf sie nur eine Reflexion verfallen, die ihren Horizont noch nicht über das eigene Bewußtsein auszudehnen vermag.

An sich kann also nur die Idee, niemals der Begriff als Ideal verwirklicht werden. Das Charakteristische der Idee aber haben wir ja darin gefunden, daß erst nachdem sie schon längst als Resultat im Bewußtsein steht ihr Inhalt allmälig durch Reflexion zur Klarheit gebracht werden kann, während der Begriff überhaupt erst vorhanden ist, sobald er einen gewissen Inhalt von Merkmalen besitzt. Wo nun die

Kunst dennoch Begriffe darstellen will, da tritt immer an die Stelle des instinktiven Gestaltens eine absichtliche Zeichensprache. Für jedes wichtigere Begriffsprädikat muß ein Symbol gesucht werden. Es entsteht so ein Ganzes, das nur noch scheinbar aus dem ästhetischen Gefühle, in Wahrheit aber aus einer tiefen intellektuellen Arbeit entsprungen ist, und das, auch wenn es anfänglich einen ästhetischen Genuß gewährt, diesen doch leicht wieder zerstört, weil jede Auffassung, die sich nicht ganz mit dem Aeußerlichen zufrieden giebt, eine Begriffsanalyse, also wieder eine intellektuelle Arbeit voraussetzt. Diesen Versuch, den Begriff selbst ästhetisch zu gestalten, macht die Allegorie. Soweit aber die Allegorie noch eine ästhetische Wirkung übt, verdankt sie diese nur dem Umstand, daß sie nicht den Begriff als Ganzes, wohl aber seine einzelnen Bestandtheile gleichsam in Ideen zurückübersetzt. Denn indem sie das einzelne Begriffsprädikat symbolisch gestaltet, muß sie demselben die ganze Unbestimmtheit der Idee lassen. Jede allegorische Darstellung ist daher zusammengesetzt aus Theilen, von denen jeder einzelne nur ästhetisch wirkt, während das Ganze ein Problem für das bewußte Denken giebt. —

So bestätigt sich denn, wie es scheint, überall jene Anschauung, die das Aesthetische in der Verkörperung der Ideen erkennt. Und dennoch läßt sich nicht verkennen, daß diese Betrachtungsweise, die vorzugsweise den höchsten Aeußerungen des Schönheitsgefühls entnommen ist, sich in Widersprüche verwickelt, sobald man von den zusammengesetzten Erscheinungen des Schönen auf dessen einfache Gesetze zurückzugehen versucht. In der That sind jener Anschauung alle Bethätigungen des ästhetischen Gefühls rein äußerliche Mittel, welche für die über ihnen stehende Idee nur ein sinnliches Zeichen schaffen, und die Selbständigkeit des ästhetischen Gefühls läßt sie vollkommen unerklärt. Dennoch ist diese Selbständigkeit eine nicht zu leugnende Thatsache, und man hat längst eingesehen, daß das Schöne unabhängig auftreten könne von allen religiösen, sittlichen oder intellektuellen Ideen. Man hat dieser Ansicht einen Ausdruck gegeben, indem man eine selbständige Idee des Schönen behauptete. Das einfach Schöne, das Erhabene und das Anmuthige sollten die besonderen Formen dieser Idee sein. Aber frägt man, was denn jene spezifisch ästhetischen Ideen bedeuten, forscht man nach der begrifflichen Analyse derselben, so erhält man darauf keine irgend befriedigende Antwort. Wenn das Kunstwerk absichtlich eine religiöse, sittliche Idee zum Ausdruck bringt, so können wir die Idee trennen von ihrer Verkörperung: diese ist uns ein allerdings unentbehrliches, aber immerhin äußeres Zeichen. Anders,

wo das Schöne rein um seiner selbst willen da ist. Die klare Größe des einfach Schönen, die abgerundeten Umrisse des Anmuthigen, die überwältigenden Formen des Erhabenen sind selbst das was sie ausdrücken. Das Schöne fällt mit seiner Form so sehr zusammen, daß es von derselben getrennt nicht einmal gedacht werden kann. Aber selbst wo eine religiöse, sittliche Idee den tieferen Inhalt des Kunstwerks ausmacht, da bildet dennoch das Schöne einen selbständigen Theil der Gesammtwirkung, und nur wo dieser existirt, wird unser ästhetisches Gefühl in Erregung versetzt. So drängt Alles dazu hin, dem Aesthetischen eine bestimmte Selbständigkeit zuzuerkennen. Dennoch muß es im höchsten Grad zweifelhaft erscheinen, ob man diese Selbständigkeit richtig bezeichnet hat, wenn man einfach ästhetische Ideen neben sittliche, intellektuelle, religiöse stellt. Das Aesthetische ist in ganz anderer Weise an seine eigene Verkörperung gebunden, als dies von jenen höheren Stufen des Gefühls sich behaupten läßt: diesen ist die Verkörperung nur Mittel des Ausdrucks, jenes ist gleichsam mit seiner Verkörperung eins. Darum ist es unrichtig, zu sagen, ein Natur- oder Kunstobjekt sei Ausdruck und Symbol des Schönen: das Objekt selbst ist das Schöne. Nie ist dagegen das Religiöse, Sittliche, Intellektuelle mit dem Gegenstande identisch, der es zum Ausdruck bringt.

Trotzdem läßt es sich nicht leugnen, daß alles wahrhaft Schöne, auch wenn es keinen außer ihm liegenden Nebenzweck sich gesetzt hat, oder wo die Bedeutung, die aus einem solchen entsprang, längst schon verloren gieng, immer gleichzeitig neben dem ästhetischen unser religiöses, sittliches und intellektuelles Gefühl in Erregung bringt. Das vollendete Kunstwerk erfaßt immer unser ganzes Gemüthsleben, und es erfaßt uns, abgesehen von den besondern Beziehungen, die eine spezifische Erziehung und Sitte uns in dasselbe haben hineintragen lehren. Die Meisterwerke der antiken Plastik, ein Belvederischer Apoll, eine Venus von Milo, versetzen uns heute noch in eine Stimmung, die in ihrem tiefsten Grund von einem religiösen Hauche durchweht ist. Gerade diese innige und nothwendige Verknüpfung kann leicht zu dem Scheine führen, als wenn dem Aesthetischen nur eine eigenthümliche Vermittlerbeziehung den höheren Gefühlsformen gegenüber zukomme. Denn in der That hat es ja den Anschein, als wenn das Aesthetische nur die äußere Form sei, in welcher die höchsten Ideen zunächst sich uns darbieten, bevor wir sie noch begrifflich bewältigen können. Freilich ist dann die Annahme, das Schöne habe nur den Zweck Ideen zu verwirklichen, immer noch nicht gerechtfertigt: denn man bedenkt dabei nicht, daß die Idee vielleicht

auch ganz von selbst durch uns in das Schöne hineingelegt werden kann, daß in den Formbedingungen, welche die Schönheit erzeugen, vielleicht zugleich die Bedingungen mitenthalten sind, durch welche jene Ideen in uns angeregt werden.

Diesem Einwand erwächst daraus eine gewaltige Stütze, daß das Aesthetische unzweifelhaft den Ideen gegenüber, die es gestalten kann, eine gewisse Selbständigkeit sich bewahrt. Mag auch der Satz, daß das Schönheitsgefühl sich nur in der Gestaltung der Ideen bethätigt, für die höhere Schönheit seine Richtigkeit haben, so ist doch ebenso gewiß, daß die schöne Form auch da zur Erscheinung kommen kann, wo von der Verkörperung der Ideen entfernt nicht die Rede ist; und der Zweifel ist dann gerechtfertigt, daß man für ein höheres Schönheitsgefühl hält was in der That ein durch religiöse, sittliche und intellektuelle Elemente gemischtes Gefühl ist. Die Gegenstände unseres alltäglichen Gebrauchs sind in ihren Formen mehr oder weniger schön, bestimmte Farbenkombinationen und Tonverbindungen erscheinen uns schön oder häßlich ohne Rücksicht darauf, ob sie zu einem Ganzen gehören, das eine Idee ausdrücken soll. Wenn aber das Schöne im Einzelnen vollkommen unabhängig davon ist, ob wirklich ein höherer Zweck mit dem Gegenstande verbunden wird, so erscheint es in der That ungerechtfertigt eine Idee des Schönen zu unterscheiden und in besondere Formen zu bannen, um dann diese ästhetischen Ideen gleichwerthig in unsere übrige Ideenwelt einzureihen. Nach unserer Auffassung von der Bedeutung der Idee würden wir hierin nur dann gerechtfertigt sein, wenn es uns nachzuweisen gelänge, daß die bewußte Analyse der Schönheitsgesetze uns auf abstrakte Begriffe führt. Aber dieser Nachweis ist bisher kaum geliefert worden. Wenn man einen Begriff des Schönen aufzustellen unternahm, da entwickelte man ihn nicht aus der Analyse der Erscheinungen, in denen sich das Schöne verwirklicht zeigt, sondern aus Reflexionen über das ästhetische Gefühl selber. So kam es eben, daß man Momente, die vielleicht als sekundäre bezeichnet werden müssen, zur Hauptsache machte. Aus der bloßen Betrachtung des Gefühls läßt kein, wenn auch noch so unvollständiger Begriff sich gewinnen. Das Schönheitsgefühl ist ein fertiges Produkt des Bewußtseins, das über den Prozeß seines Werdens erst Aufschluß giebt, wenn man die äußern Bedingungen seiner Entstehung zergliedert.

Die Motive, die in dem Gefühl selbst schon gelegen waren, um zur Aufstellung eigener ästhetischer Ideen Veranlassung zu geben, sind folgende zwei gewesen: erstens die Hervorrufung religiöser, sittlicher, intellektueller Gefühle, an denen das vollendete Schöne es nie fehlen

läßt, und zweitens die Beobachtung, daß auf einer niedrigeren Stufe auch ohne diesen Nebeneffekt eine ästhetische Wirkung schon vorkommt. Versuchte man es auch zuweilen diese letztere ganz aus dem Gebiet des eigentlich Aesthetischen zu streichen, so hat doch immer der gesunde natürliche Sinn, der gegen diese Vergewaltigung des Gefühls Protest erhob, sie wiederhergestellt. Aber der einzig berechtigte Weg der Untersuchung ist dieser, daß wir zunächst das Schöne ganz unabhängig auffassen von einem ihm ursprünglich fremden ideellen Inhalt, der damit verbunden sein mag. Nur indem man die einzelnen Faktoren trennt, die bei einer komplizirten Erscheinung zusammenwirken, vermag man in die wirklichen Gesetze der Erscheinungen einzudringen. Zunächst haben wir das Schöne aufzufassen lediglich als bedingt durch die Form der Objekte. Wir werden uns also zu fragen haben: welche Bedingungen bietet uns die Form dar, um die ästhetische Wirkung aus ihnen abzuleiten? Dann erst wird sich die weitere Frage erheben: wie kommt es, daß auf einer gewissen Stufe der Formvollendung an das Schöne religiöse, sittliche, selbst intellektuelle Ideen so innig und nothwendig sich anknüpfen, als wenn die Form selbst nur Ausdrucksmittel dieser Ideen wäre?

Vierunddreißigste Vorlesung.

Alle Anschauung beruht auf dem sinnlichen Eindruck. Die Bedingungen der sinnlichen Wahrnehmung sind es daher, in welchen auch die ästhetische Anschauung nothwendig befangen bleibt. Es fällt der Beobachtung des ästhetischen Gefühls sogleich eine Thatsache in die Augen, aus welcher jene Beziehung zur sinnlichen Wahrnehmung deutlich hervorleuchtet. Die ästhetischen Gefühle sind nämlich stets von sinnlichen Gefühlen, zuweilen auch von Affekten und Stimmungen in stärkerem oder schwächerem Grade begleitet. Diese begleitenden Gefühle und Affekte bilden einen wesentlichen Bestandtheil dessen was wir das ästhetische Gefühl nennen. Da wir im Gefühl eine Trennung desselben in seine Bestandtheile nicht vorzunehmen vermögen, so erscheint uns das Gefühl als ein Ganzes, und wir verwechseln so auch in der Bezeichnung der Gefühle häufig das ästhetisch Schöne oder Unschöne mit dem sinnlich Angenehmen oder Unangenehmen, obgleich das letztere höchstens ein Merkmal oder eine begleitende Erscheinung, nie aber das Schöne selber sein kann. Wir sind übrigens bei der Ausführung dieser Wechselbeziehung doch insofern im Rechte, als jene Verbindung des sinnlichen Gefühls mit dem ästhetischen Eindruck keine äußerliche und zufällige zu sein pflegt, sondern auf einer innern Gesetzmäßigkeit beruht. Wie in dem interesselosen Gefallen und Mißfallen die objektive Zweckmäßigkeit der Erscheinung sich ausspricht, so tritt in dem sinnlich angenehmen oder unangenehmen Gefühl, das sich damit verbindet, die subjektive Zweckmäßigkeit derselben zu Tage.

Diese innige und nothwendige Verknüpfung des sinnlichen mit dem ästhetischen Gefühl läßt sich überall nachweisen. Wenn wir eine

Gestalt, eine durch die Kunst oder durch die Natur geschaffene Form in's Auge fassen, so wirkt auf uns allerdings die Bedeutung, welche wir dieser Form beilegen, und welche wir mehr oder minder gelungen zum Ausdruck gebracht finden. Aber außer dem Komplex von Merkmalen, aus dem wir auf die Bedeutung des Gegenstandes und die Angemessenheit seiner Form schließen, giebt es ein Weiteres was an demselben wirksam ist, was sogar immer zunächst auf uns einwirkt und unsere Aufmerksamkeit erst auf die eigentlich ästhetischen Merkmale hinlenkt. Dies ist das rein Sinnliche der Form und seine unmittelbare Wirkung auf unsere Wahrnehmung. Indem wir ein Kunstwerk oder einen Naturgegenstand betrachten, muß unser Auge, um alle Theile desselben zur vollkommenen Auffassung zu bringen, die Begrenzungslinien überfliegen und so den Gegenstand im Ganzen und in seinen einzelnen Theilen in der Wahrnehmung rekonstruiren. Gegenstände von minderer Ausdehnung werden auch wohl mit ruhendem Auge erfaßt, aber immer erinnert sich dabei das Auge gleichsam der Bewegungen, die es zur genauen Umgrenzung des Gegenstandes machen müßte. Was uns bei der Auffassung der Gestalten zuerst anregt ist daher die größere oder geringere Leichtigkeit, mit der unser bewegtes Auge den Begrenzungslinien derselben zu folgen vermag. Von noch größerem Einflusse sind die Verhältnisse der Form. Jeder Theil eines Gegenstandes wird aufgefaßt in seiner Beziehung zum Ganzen. Wir finden den Theil wie das Ganze nur so lange schön, als beide zu einander in einem bestimmten Größenverhältnisse stehen. Die Form und ihre Begrenzungslinien müssen aber vor Allem zu der Bedeutung des Gegenstandes eine bestimmte Beziehung haben. Aehnlich beruht die Wirkung, welche die Farben auf uns äußern, zunächst auf dem sinnlichen Eindruck. Die Farbe ist aber gerade dasjenige Merkmal, das uns fast immer zuerst am gesehenen Gegenstand auffällt. Die ästhetischen Wirkungen der Gehörseindrücke endlich sind so sehr auf sinnliche Gefühle und Affekte gegründet, daß man zuweilen ein eigentlich ästhetisches Element an ihnen gänzlich geleugnet hat. Wir werden jetzt nach der Reihe diese sinnlichen Faktoren der ästhetischen Wirkung betrachten, und wir beginnen gerade mit der Untersuchung der Gehörseindrücke, weil bei ihnen der bestimmende Einfluß der sinnlichen Wahrnehmung am klarsten vor Augen liegt.

Wenn der sinnliche Eindruck des Kunstwerks schon eine Hindeutung enthalten soll auf dessen übersinnliche Bedeutung, so kann dies nur in symbolischer Weise stattfinden. Die Gestalten, die Farben, die Klänge müssen so zu einem Ganzen verbunden sein, daß dieses

Ganze der unmittelbaren Auffassung als das Symbol der gestaltenden Idee erscheint. Dies ist ja, wie wir früher nachgewiesen haben, überall die Bedeutung des Symbols, daß es dem Uebersinnlichen eine sinnliche Form giebt: Wie den Begriff, so kann es auch die Idee verkörpern, und für diese ist es von ungleich höherer Wichtigkeit. Denn der Begriff kann rein intellektuell und ohne Berufung an die Anschauung erschöpfend bestimmt werden. Im Gegentheil legt die Symbolik leicht in den Begriff etwas Unbestimmtes hinein was der präcisen Begrenzung desselben schadet und ihn vieldeutig macht. Deßhalb sucht die Wissenschaft, da sie die Begriffssymbole nicht gänzlich entbehren kann, wenigstens so weit als möglich ihre Unbestimmtheit aufzuheben; in den Wort- und Zahlzeichen hat sie sich ihre letzten und unveränderlichen Symbole geschaffen, deren Bedeutung mit Absicht strenge begrenzt und, um keinerlei Nebenbedeutung mehr zuzulassen, ihrer ursprünglichen Wurzel gänzlich entfremdet wurde.

Was für den Begriff ein Nachtheil ist ein Vorzug für die Idee. Diese hat ja jenes Unbestimmte und Unbegrenzte an sich, das sie der durchdringenden Einsicht entzieht. Für sie ist daher das Symbol das eigentliche und allein angemessene Ausdrucksmittel. Alles was die Idee Unendliches hat, das dem bewußten Verständniß verloren geht, kann das Symbol zur Darstellung bringen. Für die Idee behält daher auch das Symbol fortan seine unbedingte Freiheit. Die Begriffssymbole haben anfänglich dieselbe Freiheit besessen. Noch ist uns die Bilderschrift ein Zeugniß aus jener Zeit, in welcher Begriffe und Ideen auf gleiche Weise symbolisch gestaltet wurden. In Wahrheit aber war hier der Begriff selbst noch nicht über die Stufe der Idee hinausgelangt. Die allmälige Ausbildung der abstrakten Begriffssymbole ist, so scheint uns, das sprechendste Zeugniß für die Thatsache der Begriffsgenese aus der Idee heraus.

Für keine Kunst hat das Symbol eine größere Bedeutung als für die Musik. Sobald in ihr die symbolische Bedeutung der Form aufhört, ist es überhaupt mit der Bedeutung des Kunstwerks zu Ende. Inhalt und Form gehen hier völlig auf in einander. Die Form ist aber in der Musik ein vieldeutiges Symbol. Jeder kann sich dasselbe in seiner Weise übersetzen. Das musikalische Kunstwerk reflektirt nur auf die allgemeinste Uebereinstimmung der geistigen Organisation: es bestimmt bloß die Richtung, welche das Gefühl nimmt, läßt aber der individuellen Färbung desselben den freiesten Spielraum. Bis zu einem gewissen Grade ist dies freilich bei jedem Kunstwerk der Fall, aber sonst bewegt sich doch diese Freiheit in engeren Grenzen. Nur in

dem musikalischen Kunstwerk ist die Form ganz freigegeben, weil sie selbst erst sich den Inhalt erzeugt, und zwar rein subjektiv erzeugt in Demjenigen, auf den es wirkt. Hier kann daher von einer Uebereinstimmung von Form und Inhalt im gewöhnlichen Sinne nicht mehr die Rede sein. Die Grundbedingung ist nur, daß die Form mit sich selbst in Uebereinstimmung bleibe. Aber freilich setzt diese Bedingung wieder eine zu Grunde liegende Idee als Inhalt voraus. Diese Idee existirt in dem Künstler, der das Werk schafft: von ihm wird verlangt, daß er seiner Idee treu bleibe, — die Form bleibt dann von selber in Uebereinstimmung mit sich und erzeugt auch in dem Hörer einen geschlossenen, innerlich übereinstimmenden Eindruck. Wo die Grundidee des musikalischen Kunstwerks so verwickelt ist, daß sie nicht unmittelbar aus der Form entnommen werden kann, da fordert der ästhetische Genuß eine intellektuelle Vorbereitung. Das Kunstwerk muß öfter angehört werden, bevor man seine Idee zu fassen und darnach auch seine Schönheiten im Einzelnen zu würdigen vermag.

So allgemein zugänglich die einfachsten musikalischen Wirkungen sind, so wenig ist jedes Ohr und jeder Sinn für die höheren musikalischen Genüsse geschaffen. Ihren hauptsächlichen Grund hat diese Thatsache offenbar in der Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit der musikalischen Ideen. Die einfachen Gefühle der Freude, der muthigen Kraft, die im Tanz und im Marsch ausgedrückt werden, sind leicht zu entziffern. Aber für den schaffenden Musiker selbst möchte es schwer sein, die Idee, die einem zusammengesetzten Tonstück zu Grunde liegt, in klare Worte zu fassen. Hier löst sie nicht mehr in ein einziges Gefühl sich auf, sondern sie setzt sich aus einer Masse übereinstimmender und widerstreitender Gemüthsbewegungen zusammen. Nichts desto weniger muß in jedem Tonstück — wenn es überhaupt auf den Namen eines Kunstwerks Anspruch macht — eine einheitliche Idee liegen, und der Kenner hört auch diese aus dem Tonstück heraus. Aber die musikalischen Ideen lassen niemals in Worte sich kleiden, — und eben deßhalb bleiben sie Musik. Die Musik ist die übersinnlichste Kunst, — und doch ist sie wieder diejenige, die der Sinnlichkeit am nächsten steht. Der Rhythmus und die Harmonie wirken unmittelbar auf das sinnliche Gefühl ein, und jede durch Musik erzeugte Gemüthserregung ist von sinnlichen Gefühlen begleitet. Bekannt ist, wie die Musik das sinnliche Gefühl vieler Thiere so heftig erregt, daß sie musikalische Klänge gar nicht ertragen können. Wenn wir selbst aber uns den Effekt eines Tonstücks in seine Bestandtheile zerlegen, so löst das Einzelne in eine Reihe sinnlicher Gefühle und Affekte sich auf, und außerdem bleibt uns

in unbestimmtem Umrisse eine einheitliche Idee, die das Ganze verbindet. Auf dieser Idee beruht die Wirkung des Ganzen, auf den abwechselnd erregten Gefühlen und Stimmungen beruht die Wirkung der Theile. Aber auch hier ist wieder Grundgesetz, daß die Einzelwirkung mit der Gesammtwirkung nicht im Widerspruch steht; — ja in der Musik ist dies mehr Gesetz als in jeder andern Kunst, weil sich in ihr die Gesammtwirkung ganz aus den Einzelwirkungen der sinnlichen Gefühle und Affekte zusammensetzt. In der Musik wird die Idee unmittelbar aus dem Gefühl erzeugt: die einzelnen in der Zeitfolge gegebenen sinnlichen Gefühle und Stimmungen bilden in ihrer Verknüpfung unmittelbar die Idee des Kunstwerks. Dies ist aber zugleich der Grund, weßhalb diese Idee hier am unvollkommensten in den klaren Begriff übertragen werden kann. Sie selbst bleibt noch fast ganz innerhalb jener Sphäre instinktiver Erkenntniß, die das Gefühl bildet, — sie kann wegen ihrer Vieldeutigkeit und Unbestimmtheit keinen allgemein gültigen Ausdruck gestatten, und auch der Einzelne, dem dieser Ausdruck überlassen bleibt, kann ihn niemals in klare Begriffe bringen.

Eine Ursache, die zu dieser Unbestimmtheit der Gesammtidee des musikalischen Kunstwerks wesentlich mitwirkt, liegt jedoch darin, daß die einzelnen Gefühle und Stimmungen, aus welchen jene Idee sich zusammensetzt, selber keines klaren Ausdrucks fähig sind. Der einzige Ausdruck, den sie finden können, ist eben der musikalische. Die Sprache ist für die zahlreichen Färbungen der Gefühle und Stimmungen unendlich arm an Bezeichnungen. Wo aber die Sprache aufhört, da tritt die Musik ergänzend ein. Sie folgt den feinsten Schattirungen unseres inneren Lebens und giebt dem Gefühl seine eigene Sprache, die in keine andere übersetzt werden kann.

Rhythmus, Harmonie und Melodie sind die drei Elemente für die ästhetische Wirkung der Gehörseindrücke. Im rein musikalischen Kunstwerk müssen sie alle beisammen sein. Wo die Wirkung durch das Gehör bloß eine begleitende ist, da kann der Rhythmus allein zur Erzeugung der gefälligen Form genügen. Der Rhythmus ist daher im Gebiet der Gehörsempfindungen das allgemeinste ästhetische Hülfsmittel. Schon die Rede bedarf einer gewissen rhythmischen Form, und die Poesie gehorcht einem instinktiven Zwang, indem sie dieser Form festere Regeln giebt. Die Wirkung des Metrums und seiner Unterstützungsmittel, der Assonanz und des Reims, beruht auf rhythmischer Wiederholung.

Assonanz und Reim kommen vorzugsweise zur Anwendung, wenn der durch das Metrum erzeugte Rhythmus dem Formgefühl nicht genügt. Wo der metrische Abschluß ein sehr vollendeter ist, da verbieten

sich Reim und Assonanz von selbst, denn die überhäufte rhythmische Wirkung beleidigt unser ästhetisches Gefühl, indem sie die Aufmerksamkeit fast ganz auf die Form ablenkt, die doch beim poetischen Kunstwerk nur Begleitendes sein soll. Wo die Macht des Gedankens überwiegend wird, da sind daher namentlich jene äußerlichen, der musikalischen Klangwirkung nahestehenden Hülfsmittel unmöglich.

Allmälig nur gewinnen die poetischen Erzeugnisse der Völker ihre strengere rhythmische Form. An den Poesieen der Naturvölker läßt es sich deutlich verfolgen, wie sich allmälig der Inhalt die Form schafft. Zuerst ist diese beschränkt auf die Stellung der Sätze, auf die Wiederholung desselben Gedankens in verschiedenem Ausdruck. Dann kommt der Refrain, es stellt ein regelmäßiger Wechsel der Betonung sich ein, und so wird die strengere rhythmische Form schrittweise vorbereitet. Diese Erzeugung der Form durch den Inhalt bildet das gerade Gegenstück zu jener Erzeugung des Inhalts durch die Form, wie sie das rein musikalische Kunstwerk verwirklicht.

Der Rhythmus der Musik findet seinen Ausdruck im T a k t e. Durch ihn zerfällt das Ganze in eine Anzahl kleiner Systeme, die im Verlauf der Melodie sich völlig gleich bleiben müssen. Hierdurch unterscheidet sich der Rhythmus der Melodie von dem Rhythmus des Verses, in welchem mehr Freiheit gegeben ist. Die größere Einförmigkeit, die in der strengen Befolgung des Taktes liegt, wird aber wieder aufgewogen durch den großen Spielraum, den die Musik für die Länge der einzelnen Töne besitzt, während der Vers hier nur den Unterschied der kurzen und langen Silben kennt, deren Wechsel selbst wieder durch die Beschaffenheit der Sprache manchfach beschränkt wird.

Abgesehen von diesen Verschiedenheiten, die in dem Wesen der Musik und der Poesie begründet liegen, beruht aber die ästhetische Wirkung des musikalischen und des metrischen Rhythmus auf einem und demselben Gesetze: es ist die Wiederholung analoger Vorstellungen, die in bestimmter Folge wiederkehren und dadurch das Ganze in kleine Systeme eintheilen, von denen jedes folgende an ein vorhergehendes erinnert, sei es nun, daß die Abgrenzung dieses Systems rein gegeben sei in dem Sinn des Gedankens, wie in der ersten Entwicklung der poetischen Form, oder in einem regelmäßigeren Wechsel kurzer und langer Silben, wie im strengeren Metrum, oder in wiederkehrenden analogen Klängen, wie bei Assonanz und Reim, oder endlich in dem Takt der Melodie. Und in allen diesen Fällen sind es nicht bloß die durch die Form selber gegebenen Wiederholungen, welche uns alsbald das ästhetisch befriedigende Gefühl des Rhythmus hervorrufen, sondern wir füh-

len eine unmittelbare Nöthigung, das Gesetzmäßige der Form noch dadurch hervortreten zu lassen, daß wir mit der Betonung in gleichförmiger Weise steigen und fallen. So entstehen Arsis und Thesis, Hebung und Senkung, die ebenso das Metrum des Verses wie den Takt der Melodie beherrschen. Diese sind in der Form an und für sich nicht gelegen. Sie zeigen aber durch die Nöthigung, mit der das ästhetisch gebildete Ohr alsbald sie anbringt, daß schon ein innerer Drang uns veranlaßt, die Gehörsempfindungen in eine rhythmische Form zu fassen. Ohne jene Rhythmik, die wir selbst durch die Betonung erst in die Form bringen, bleibt uns diese ein todtes Ganze. Das Wirkungsvolle der Form in Poesie und Musik besteht nicht darin, daß uns der Rhythmus als ein fertiger geliefert wird, sondern daß die Form uns nöthigt, selbstthätig in das Kunstwerk hineinzugreifen und den poetischen und musikalischen Rhythmus so zu reproduziren, wie er dem Geiste des schaffenden Künstlers vorschwebte. Wenn mit der äußeren Form die ganze Tiefe der Rhythmik eines Kunstwerks erschöpft wäre, so würde jedes Kind, das lesen kann, deklamiren wie der gebildete Schauspieler, Jeder, der das Technische der Musik überwunden hätte, wäre ein fertiger Musiker. Wir wissen aber, welch' lange Ausbildung unser ästhetischer Sinn nöthig hat, um nur die Feinheiten des Rhythmus herauszufühlen, die der reproduzirende Künstler in der Form gefunden und wiedergegeben hat, gar nicht zu gedenken der anstrengenden Thätigkeit, deren es bedarf, wenn wir selber zu der Stufe gelangen wollen, auf der wir unmittelbar mittelst der gegebenen Form uns die tiefere Rhythmik des Kunstwerks entziffern können. —

Die ästhetische Wirkung des Rhythmus beschränkt sich nicht auf unsere Gehörsvorstellungen, sie tritt nur in diesen am klarsten zu Tage, weil der Gehörssinn am meisten an die zeitliche Folge der Eindrücke gebunden ist. Auch rhythmische Bewegungen, die wir durch das Auge wahrnehmen, können denselben Erfolg haben. Sogar die rhythmische Bewegung, die wir selbst ausführen, erzeugt ein ästhetisches Gefühl, das dem Gefühl des musikalischen Rhythmus nahe verwandt ist. Dieses Gefühl entsteht durch die an unsere Muskelbewegungen geknüpften Empfindungen. Diese subjektiven Empfindungen werden uns hier ebenso die Quelle eines ästhetischen Genusses wie sonst die Empfindungen unserer objektiven Sinne. Es beruht hierauf die Wirkung des Tanzes, die sich auf den Tanzenden wie auf die Zuschauer äußert. An den Tänzen freilich, die in unsern Ballsälen verübt werden, ist von dieser ästhetischen Wirkung wenig zu spüren. Sie sind für den Tanzenden bloß eine Strapaze und für den Zuschauer höchstens eine Qual. Sie

verhalten sich zum künstlerischen Tanze genau so wie das Taktschlagen zur Melodie.

Unsere eigene rhythmische Bewegung verbindet sich mit der rhythmischen Wirkung auf das Gehör fast in zwingender Weise. Wo der Rhythmus der gehörten Melodie stark hervortritt, da drängt es uns ihn selbstthätig nachzuerzeugen. Der Tanz und der Marsch sind nur die offenen Kundgebungen dieser in einer Menge leiser Bewegungen sonst sich andeutenden Wechselwirkung. Wir treffen in dieser Wechselwirkung einen Zusammenhang, der uns auch weiterhin begegnen wird, denn er besteht in ganz ähnlicher Weise zwischen den objektiven Bedingungen der durch das Auge aufgefaßten Formenschönheit und den subjektiven Bedingungen der zur Auffassung nothwendigen Augenbewegung. Auch beim Gehörssinn bilden wir das objektiv Schöne gleichsam subjektiv nach in solchen Bewegungen, wie sie dem äußeren Rhythmus entsprechen, die ursprüngliche Wirkung der Musik ist an diese Nachbildung geknüpft, dem Naturmenschen wird die Musik unmittelbar zur Pantomime, und wenn auch die Reflexion allmälig diesen zwingenden Zusammenhang löst, so wird zwar die äußere Bewegung unterdrückt, aber in der Vorstellung wird die nicht zum Ausdruck kommende Bewegung dennoch nachgebildet, ähnlich wie auch das ruhende Auge Formen auffassen kann, dabei aber doch die größere oder geringere Leichtigkeit empfindet, mit der seine Bewegung der äußern Form folgen würde.

So finden wir denn überall den objektiven Bedingungen des Schönen subjektive Bedingungen parallel gehen, und wenn wir beide untersuchen, so zeigt es sich, daß beide zusammenfallen. Wie das Auge bei seiner Bewegung nur die Form rekonstruirt, die ihm von außen geboten wird, so ist die Pantomime gleichfalls nur eine Nacherzeugung der Form, die das Ohr auffaßt. Wie beim Reflexvorgang, aus welchem sich auch dieser Zusammenhang wahrscheinlich hervorbildet, folgt die Bewegung der Empfindung nach, und, wie beim Reflexvorgang, sind im Auge Empfindung und Bewegung vereinigt, während das immer ruhende Gehör die Erregung, die durch die Empfindung ihm zukommt, auf entfernte Muskelgruppen überträgt und in deren pantomimischen Bewegungen zum Ausdruck bringt. —

Strenger beschränkt auf das eigentliche Gebiet der Musik ist die ästhetische Wirkung der Harmonie. Ob uns ein Zusammentönen verschiedener Klänge harmonisch oder disharmonisch klingt, ist allein abhängig von dem gegenseitigen Verhältniß der Töne, aus denen die ganze Klangmasse besteht. Jeder Ton wird erzeugt durch eine gewisse Anzahl von Luftschwingungen. Erklingen zwei Töne gleichzeitig, so entsteht daher

eine zusammengesetzte Schwingungsbewegung der Luft, die aber das Ohr vermöge seiner eigenthümlichen Beschaffenheit wieder auflöst in die zusammensetzenden einfachen Töne. Harmonie und Disharmonie entstehen also immer nur beim gleichzeitigen Hören einer Mehrzahl von Tönen. Warum aber nennt unser Gefühl den einen Zusammenklang harmonisch, während es den andern als disharmonisch bezeichnet?

Die Erfahrung zeigt, daß, sobald in einer zusammengesetzten Tonmasse je zwei Töne harmonisch sind, auch die ganze Tonmasse in Harmonie ist. Man kann sich also das verwickeltste Tongewebe immer in Kombinationen je zweier Töne auflösen, und wenn jede dieser Kombinationen harmonisch ist, so ist es der ganze Zusammenklang.

Ob aber je zwei Töne in Harmonie oder Disharmonie stehen, hängt lediglich ab von dem Unterschied ihrer Höhen oder Schwingungsgeschwindigkeiten. Im Allgemeinen kann man sagen, daß zwei Töne um so harmonischer zusammenklingen, je einfacher sich ihre Schwingungszahlen zu einander verhalten. Grundton und Oktave stehen in vollkommener Harmonie. Ebenso bilden Quinte und Quarte, namentlich die erstere mit dem Grundton einen ungestörten Wohlklang, endlich können auch die Sexten und Terzen mit dem Grundton zusammen noch als harmonische Verbindungen gelten. Das Verhältniß der Schwingungszahlen ist nun bei der Oktave 1 : 2, bei der Quinte 2 : 3, bei der Quarte 3 : 4, bei den Terzen 4 : 5 und 5 : 6, endlich bei den Sexten 3 : 5 und 5 : 8. Sobald die Töne die einfachen Intervalle der Schwingungsgeschwindigkeit, die durch die angegebenen Tonstufen bestimmt werden, nicht mehr einhalten, so entstehen Dissonanzen. Doch giebt es von der vollendetsten Harmonie bis zur schreiendsten Disharmonie nur einen allmäligen Uebergang. Sext und Terz nehmen schon einen dissonanten Charakter an, und selbst die Quarte wurde von dem gegen die Disharmonie empfindlichen Gehör früherer Zeiten nicht zu den vollkommenen Konsonanzen gerechnet.

Die Thatsache, daß die Harmonie an einfache Verhältnisse der Schwingungszahlen zusammenklingender Töne gebunden ist, hat man häufig zur Erklärung des Harmoniegefühls selber benützen wollen. Unser ästhetisches Gefühl, so sagt man, wird überall durch das Vollkommene befriedigt; Gesetz und Ordnung machen stets das Wesen der Vollkommenheit aus; der sinnliche Eindruck wird unser Gefallen erregen, wenn er übersichtlich in seine einzelnen Theile gegliedert ist, und für eine Mehrheit von Tönen wird dies erfüllt, sobald ihre Schwingungszahlen in einem regelmäßigen Verhältnisse stehen.

Wir wollen dieser Hypothese nicht entgegenhalten, daß sie uns nicht

nachweist, wie es denn die Seele mache, um jene einfachen Verhältnisse der Schwingungszahlen als solche zu erkennen. Die Möglichkeit läßt sich ja nicht bestreiten, daß im Unbewußten eine solche Erkenntniß vor sich gehe und daß nur das Resultat derselben als Gefühl der Harmonie in das Bewußtsein eintrete. Aber es ist hervorzuheben, daß diese Hypothese durch nichts sich begründen läßt. Wie die Auffassung einfacher Zahlenverhältnisse gerade zur Harmonie werde, läßt sie im Grunde unerklärt. Wenn man vielleicht daran denkt, daß der Abstufung der Tonhöhen gleichfalls eine gesetzmäßige Abstufung der Schwingungszahlen parallel geht, die als solche nicht in unser Bewußtsein gelangt, so ist damit noch keineswegs die analoge Beurtheilung des Harmoniegefühls erklärt. Dort sind wir im Stande, aus der gesetzmäßigen Beziehung zwischen Schwingungsgeschwindigkeit und Tonhöhe direkt zu erweisen, daß die quantitative Abstufung, die wir in der Empfindung ausführen, nur auf einem unbewußten Vergleichen der Schwingungsgeschwindigkeiten selber beruhen kann. Warum aber hier gerade bestimmte Schwingungszahlen zusammenklingender Töne Harmonie geben und andere nicht, dafür läßt sich ein bestimmender Grund nirgends entdecken. Denn wenn man behauptete, daß nur einfache Verhältnisse der Schwingungszahlen das Harmoniegefühl erzeugen können, so ist dies nicht einmal streng richtig, da eine schwach verstimmte Konsonanz fast so gut klingt wie eine reine, während doch gerade hier das Verhältniß der Schwingungszahlen ein recht verwickeltes wird. Das in unserer Musik eingebürgerte System der gleichschwebenden Temperatur beruht nur auf dieser Thatsache. Um einige Dissonanzen zu vermeiden, macht man alle Konsonanzen unvollkommner, darauf vertrauend, daß dem Gehör eine schwache Abweichung entgehe.

Aber gegen die Statthaftigkeit der angeführten Hypothese spricht noch ein direkter Grund. Die Hypothese sucht das Gefühl der Harmonie rein aus einem psychischen Motiv zu erklären. Die Auffassung eines regelmäßigen Zahlenverhältnisses muß ja, mag sie bewußt oder unbewußt geschehen, immer ein psychischer Akt sein. Hiergegen ist nun einzuwenden, daß uns die Disharmie nicht bloß rein ästhetisch, sondern daß sie uns auch *sinnlich* mißfällt, weil sie für unser Gehörorgan ein schmerzerregender Reiz ist. Wir sagen von einer starken Dissonanz, sie *zerreiße* unser Ohr. Dieser rein sinnliche Schmerz ist so vortretend, daß man leicht sich geneigt fühlen könnte, die ganze Unterscheidung von Konsonanz und Dissonanz auf ihn zurückzuführen. Und in gewissem Sinne werden wir dies wohl auch thun müssen. Bei schwachen Dissonanzen verschwindet zwar der eigentliche Schmerz im Gehör-

organ, aber eine Andeutung desselben bleibt doch immer zurück. Wir werden also mindestens vermuthen dürfen, daß die nämlichen Bewegungen, welche die Dissonanz unserm Ohr zu einem sinnlich mißfälligen Reiz machen, auch unser ästhetisches Gefühl verletzen. Wodurch wird nun die starke Dissonanz dem Gehör schmerzhaft, die schwache wenigstens unangenehm?

Wir beobachten, daß der Klang, welcher durch zwei dissonirende Töne entsteht, kein kontinuirlicher, sondern ein diskontinuirlicher Reiz ist. Die Dissonanz der Töne ist am fühlbarsten bei geringem Unterschied ihrer Schwingungsgeschwindigkeit. Es entstehen dann, wie wir früher gezeigt haben, Schwebungen, d. h. abwechselnde Zu- und Abnahmen des Tons, deren Anzahl genau entspricht dem Unterschied der Schwingungsgeschwindigkeit. Man findet nun, daß die Dissonanz für das Ohr am unangenehmsten ist, wenn in der Sekunde ungefähr 30 Schwebungen erfolgen. Der Klang geht dann in ein rasselndes Geräusch über, das heftig das Ohr angreift. Giebt es der Schwebungen nur sehr wenige, so wird die Dissonanz erträglich, steigt deren Zahl bedeutend, so verschwindet sie gleichfalls.

Da wir es in der Natur nie mit reinen Tönen, sondern mit Klängen zu thun haben, d. h. mit Tönen, die von einer Summe schwacher Obertöne begleitet sind, so kommt es natürlich nicht bloß darauf an, daß die Haupttöne zweier Klänge keine Schwebungen mit einander bilden, sondern es müssen auch, um eine volle Konsonanz zu erzeugen, sich sämmtliche Obertöne mit einander vertragen. Außer durch die Obertöne werden übrigens auch noch oft durch Kombinationstöne, die der Zusammenklang erzeugt, Schwebungen und folglich Dissonanzen hervorgerufen.

Der Umstand, daß die schwachen begleitenden Töne wesentlich mitbestimmend wirken bei der Harmonie, macht uns nun auch die außerordentlich feine Abstufung von der vollkommenen Konsonanz der Klänge an bis zur entschiedenen Dissonanz erklärlich. In der Stärke der Obertöne besteht ja der allergrößte Unterschied: bilden aber die starken Obertöne Schwebungen mit einander, so entsteht schon eine scharfe Dissonanz, während durch die schwächer hörbaren die Konsonanz kaum merklich gestört wird. Die ganze Abstufung zwischen vollkommener Harmonie und ausgesprochener Disharmonie wird also nur durch zwei Momente erzeugt: erstens durch die Anzahl der Schwebungen, die in Bezug auf ihre Dissonanzwirkung eine mittlere Maximalgrenze hat, von der sie nach beiden Seiten abfällt, und zweitens durch die Intensität derjenigen Theiltöne, welche die Schwebungen bilden.

Daraus, daß die Dissonanz immer ein diskontinuirlicher Reiz ist, erklärt sich nun leicht ihre Wirkung auf unser Gehör. Jeder diskontinuirliche Reiz, welches Sinnesorgan er auch treffen möge, übt eine weit intensivere Wirkung aus, als ein gleichmäßig andauernder Reiz von derselben Stärke. Wenn wir im Dunkeln schnell nach einander Lichtblitze hervorrufen, so wird das Auge sehr bald durch diesen wechselnden Reiz erschöpft, während dasselbe ein gleichmäßig andauerndes Licht von der nämlichen Intensität eine lange Zeit hindurch ohne jede Beschwerde erträgt. Schon eine flackernde, abwechselnd heller und dunkel werdende Beleuchtung wird uns lästig und strengt uns das Auge an. Es ist bei dem Gehör nicht anders. Ein gleichmäßig andauernder Klang ist dem Ohr nicht beschwerlich, aber eine rasche Aufeinanderfolge von Klangstößen wird uns unangenehm und sogar schmerzhaft.

Wenn uns nun die Dissonanz schon sinnlich widerstrebt, so ist es nicht zu verwundern, daß sie uns auch ästhetisch mißfällt. Aber es frägt sich immerhin, ob jener sinnliche Reiz, den die Dissonanz ausübt, die einzige Ursache auch unseres ästhetischen Mißfallens ist. Dieses letztere tritt so entschieden in den Vordergrund, daß man, wenn die Dissonanz nicht sehr heftig wird, das Unangenehme des sinnlichen Reizes ganz darüber vergißt. Es ließe sich nun leicht denken, daß derselbe Grund, der den sinnlich unangenehmen Reiz erzeugt, auch das ästhetische Mißfallen in sich schließe. In der That mißbehagt ein abwechselnd zu- und abnehmender Reiz nicht bloß unserer Empfindung, sondern er ist uns auch ein ästhetisch unangenehmer, indem er die ruhige Wahrnehmung stört. Ein flackerndes Licht stört uns vorzüglich deßhalb, weil es die ruhige Auffassung der Gegenstände hindert. So hindert nun auch die Dissonanz die Auffassung der zusammentönenden Klänge, und sie widerstrebt dadurch gleichsam dem Zweck des musikalischen Kunstwerks.

Haben wir in dem Diskontinuirlichen des Eindrucks den Grund der Dissonanz gefunden, so ist damit doch die Wirkung der Konsonanz noch nicht vollständig erklärt. Denn das Wohlgefallen an der letztern ist ein so positives, daß man es nicht wohl als ein bloßes Fehlen des Mißfallens, das die Dissonanz erweckt, auffassen kann. Namentlich spricht hierfür die Thatsache, daß das Gefühl der Harmonie bis zu einem gewissen Grade wächst mit der Anzahl der zusammenklingenden Töne, ja daß es in seiner vollen Befriedigung eigentlich erst mit dem Dreiklang beginnt. Worin liegt der Grund dieses positiven Gefallens an konsonirenden Klangmassen? Folgende Erfahrung kann uns diese Frage beantworten helfen. Wenn man Töne, die mög-

lichst von begleitenden Obertönen frei sind, zu harmonischen Akkorden verbindet, so erwecken diese Zusammenklänge bei weitem nicht jenes befriedigende Harmoniegefühl, das den Akkorden zusammengesetzter Töne eigen ist. Bekannt ist, wie schlecht mehrere Flöten zusammenklingen; auch die Akkorde der weiten gedackten Orgelpfeifen, die wie die Flöte ziemlich reine Töne geben, haben etwas Stumpfes, das der eigentlichen Harmonie nicht gleichkommt. Diese hat hingegen ihre volle Wirkung, wenn lebhaft gefärbte Klänge in reinen Konsonanzen zusammentönen; ja sie ist, wenn die Einzelklänge eine etwas verschiedene Färbung besitzen, besonders ausgesprochen. Gerade hierauf beruht zum Theil der Effekt der zusammengesetzten Instrumentalmusik. Die Harmonie ist wesentlich gebunden an jene begleitenden Obertöne, welche die Klangfarbe bilden. Diese, die am häufigsten durch die Schwebungen, welche sie mit einander machen, Ursache der Dissonanz sind, erheben auch anderseits die Konsonanz zur eigentlichen Harmonie. Wo konsonirende Klänge sich mischen, da fließen nicht nur die Grundtöne ruhig neben einander ab, sondern es fällt auch eine größere Zahl der Obertöne völlig zusammen. So verstärken sich einzelne der Theiltöne des Klangs, und der ganze Akkord erhält eine Beschaffenheit, die ihn aus mehr Tonelementen zusammengesetzt erscheinen läßt, als in den Klängen, die ihn zusammensetzen, enthalten waren. Die übereinstimmenden Theiltöne machen, daß die Klänge sogleich als zusammengehörig aufgefaßt werden, während man doch nebenbei wirklich ihre Verschiedenheit erkennt. Dies Zusammengehörige trotz deutlicher Verschiedenheit ist es aber gerade, was das Gefühl der Harmonie ausmacht.

Hieraus erklärt es sich uns denn auch, daß die beste Konsonanz keineswegs nothwendig die schönste Harmonie ist. Grundton und Oktave bilden eine absolute Konsonanz, aber keine befriedigende Harmonie mit einander, die Oktave wiederholt und verstärkt nur den ersten Oberton, sie giebt darum dem Klang ein schärferes Gepräge, fügt ihm aber eigentlich nichts Neues hinzu. Ueber das Oktaveninterval hinaus verwischt sich allmälig der Unterschied zwischen Konsonanz und Dissonanz. Die eigentlich harmonischen Zusammenklänge liegen daher innerhalb der Oktave. Die Quinten, die Quarten, die Terzen und Sexten bilden erst wahre Harmonien, obgleich sie gar nicht mehr im strengsten Sinne Konsonanzen sind. Denn selbst bei der Quinte treten unter den höchsten Obertönen freilich wenig merkliche Dissonanzen ein, diese rücken aber weiter herab und werden allmälig schärfer bei den übrigen harmonischen Intervallen. Die eigenthümliche musikalische Wirkung, die jedem dieser Zusammenklänge eigen ist, beruht aber hauptsächlich

auf der Zahl und Beschaffenheit der zusammenklingenden Theiltöne, nebenbei allerdings auch auf den schwachen Dissonanzen, die einige dieser Theiltöne mit einander bilden. In dem Gesammteffekt eines Tonstücks spielt neben der vollkommenen auch die unvollkommene Harmonie, ja zuweilen die ausgesprochene Disharmonie eine Rolle. So beruht der eigenthümliche Unterschied der Moll- und Durakkorde darauf, daß die ersteren von einigen tiefen Kombinationstönen begleitet werden, welche die Konsonanzen ungenau machen und dadurch dem Akkord einen Ausdruck trüber, unklarer Stimmung geben.

Ein näheres Eingehen auf die Wirkungsgesetze der Harmonie und Disharmonie muß der musikalischen Aesthetik überlassen bleiben. Der Psychologie genügt es, den Ursprung des Harmoniegefühls entdeckt zu haben. Als diesen haben wir das ungestörte Zusammenklingen und theilweise Zusammenfallen der Theiltöne, welche die Klangmasse bilden, nachgewiesen. Die ästhetischen Bedingungen der Harmonie und der Disharmonie fallen im Wesentlichen zusammen mit den sinnlichen Bedingungen der Konsonanz und der Dissonanz, obgleich beide von einander zu trennen sind. Wir haben es hier mit einer nothwendigen Wechselwirkung des ästhetischen und sinnlichen Gefühls zu thun, auf die wir oben schon hingewiesen haben und die uns gerade in der nämlichen Weise beim Gesichtssinn begegnen wird. —

In dem dritten Element des musikalischen Kunstwerks, der Melodie, finden wir nicht einen ähnlich selbständigen Faktor der ästhetischen Wirkung, wie in Rhythmus und Harmonie. Es führt uns im Gegentheil die Zergliederung der Melodie auf Rhythmus und Harmonie wieder zurück. Der Rhythmus giebt als Taktmaß der Melodie ihre regelmäßige Bewegung. Die Harmonie beherrscht in dieser Bewegung den Wechsel der Töne. So enthält der Rhythmus das quantitative, die Harmonie das qualitative Gesetz der melodischen Wirkung. Aber das verborgene Harmoniegesetz, das in der Melodie liegt, löst sich in ihr auf in eine Aufeinanderfolge. Das Harmoniegesetz für das gleichzeitige Erklingen der Töne ist auch maßgebend für die Melodie. Diese giebt nur derselben vermöge ihrer Bewegung einen freieren Spielraum. In denselben Intervallen der Tonhöhe, an welche die volle harmonische Wirkung gebunden ist, schreitet auch die Melodie fort. Zu große Intervalle stören ebenso wie zu kleine die Wirkung. Die Melodie überschreitet nicht leicht in einem einzigen Sprung den Zwischenraum der Oktave; in Quinten, Quarten, Terzen und Sexten bewegt sie sich mit Vorliebe; andere Intervalle benützt sie fast nur als Uebergangstöne. Besonders hervor tritt noch die Beziehung der Melodie zur Harmonie

in der Gebundenheit an die gewählte Tonart und in der Beziehung aller Töne auf einen einzigen Haupt- und Grundton, die Tonika, mit welchem die Melodie zu beginnen und zu schließen pflegt.

Wenn wir das Harmoniegesetz als bestimmend für die Melodie bezeichnet haben, so ist damit noch keineswegs gesagt, daß das Gefühl für die Harmonie zusammenklingender Töne zuerst dagewesen sei, und daß sich dann aus diesem die Melodie entwickelt habe. Im Gegentheil hat sich das Harmoniegefühl selbst erst an der Melodie entwickelt, und es war in Bezug auf die Aufeinanderfolge der Töne schon längst ausgebildet, bevor es seine Verwerthung im harmonischen Akkord fand. Die Musik der Alten war einstimmig. Es entstand bei ihnen zuerst das Gefühl für die melodische Verwandtschaft bestimmter auf einander folgender Töne, zunächst der Oktave und der Quinte. Später entwickelte sich der Sinn für die schwächere Verwandtschaft der Quarte, der Terzen und Sexten. Das Gefühl der Verwandtschaft gründet sich bei allen diesen Intervallen offenbar auf die theilweise Identität der Obertöne, welche die einzelnen Klänge zusammensetzen. Die Oktave muß dem Ohr als die höher gelegene Wiederholung des Grundtons erscheinen; die Quinte hat schon eine eigenthümlichere Färbung, und diese erhöht sich bei den andern harmonischen Intervallen. Man gewann so eine Stufenleiter von Tonfolgen, die von einer an die Identität grenzenden Verwandtschaft bis zur völligen Differenz sich erstreckte, und man lernte in dieser Beziehung der sich folgenden Töne auf einander eine Hauptwirkung der Melodie kennen.

Die Konsonanz der Töne begann man erst im Mittelalter neben der melodischen Wirkung zu benützen. Statt wie früher bloß aus der Erinnerung die Verwandtschaft der Klänge fühlen zu lassen, gab man dem Ohr die verwandten Klänge zur gleichzeitigen Auffassung. Aber sehr allmälig nur hat sich so die einstimmige zur vielstimmigen und harmonischen Musik umgewandelt. Man übergab zunächst nur die nämliche Melodie verschiedenen Stimmen, die sich in Oktaven, Quinten und dann auch in wechselnden Intervallen begleiteten. Mehr im Spiel als aus ernstem musikalischem Streben verfiel man später darauf, zwei verschiedene Melodieen selbständig, aber in harmonischem Einklang neben einander hergehen zu lassen. Erst seit dem sechszehnten Jahrhundert entwickelte sich das Gefühl für die selbständige Bedeutung der harmonischen Akkorde und die hierauf gegründete Verwerthung derselben als Begleitung der Melodie. Die Periode der eigentlich harmonischen Musik war hiermit erreicht. Das Gesetz der Harmonie hatte nun die doppelte Anwendung, die ihm möglich war, gefunden. Durch die rei-

chere Ausbildung des Harmoniegefühls war aber zugleich der Sinn für die rhythmische Gliederung des musikalischen Kunstwerks feiner geworden. Der Rhythmus mußte nun festeren Regeln sich fügen, um eine sichere Führung des vielstimmigen Tongewebes möglich zu machen.

Daß erst an der Melodie sich das Harmoniegefühl herangebildet hat, liegt in der ganzen Entwicklung der Musik begründet. Die Musik ist aus dem Gesang, und der Gesang ist aus der Rede entstanden. In dem Klang der Stimme, in der Betonung, in der Fügung der Worte machen sich von Anfang an instinktive Gesetze des Wohllauts geltend, die das Gefühl lenken. Indem die Rede den innern Bewegungen des Gemüths Ausdruck und Gestalt giebt, wird sie von selbst Poesie. Poesie und Gesang aber sind innig verschwistert. Dichter und Sänger hat man mit dem gleichen Namen genannt, weil sie einst eine und dieselbe Person waren. Ein Rezitiren ohne Gesang kennt der Naturmensch nicht. Aber der Gesang selber steht ursprünglich der gewöhnlichen Rede noch näher. In dem Maße als der Gesang musikalischer wird, trennt er sich von der Rede, und diese gewinnt neben ihm auch für die Poesie ihre selbständige Bedeutung. Aber noch ist die Musik Gesang, noch ist sie an das Wort gebunden und hat nicht den Reichthum von Gefühlen entdeckt, der in der Tonwelt allein liegt. Der erste Schritt zu dieser gewaltigen Umwälzung ist die Erfindung der Instrumentalmusik. Diese will anfänglich bloß den Gesang nachahmen, später begleitet sie ihn. Aber erst in der Periode der harmonischen Musik hat sie sich vollkommen von den Banden ihres Ursprungs befreit. So bestätigt uns die Geschichte selber den Satz, daß die Musik als Ausdrucksmittel der Gefühle nichts Anderes ist, als eine erweiterte Sprache.

Fünfunddreißigste Vorlesung.

Die ästhetischen Wirkungen der Eindrücke des Gesichtssinns sind aus manchen Gründen schwieriger zu zergliedern als jene des Gehörsinns. Die Welt der Farben und Gestalten kann an Reichthum des Inhalts mit der Welt der Töne sich messen, an Mannigfaltigkeit übertrifft sie dieselbe. Die Motive, die unser Gefühl erregen, sind für das Auge verborgener als für das Ohr: die Elemente des Rhythmus und der Harmonie lassen aus dem musikalischen Kunstwerk fast unmittelbar sich heraushören, aber der Gesichtseindruck ist das Resultat aus einer großen Zahl bestimmender Faktoren, was auf uns wirkt, ist meistens ein äußerst zusammengesetztes Produkt, an dem sich unmittelbar nicht mehr erkennen läßt, aus welchen Elementen es aufgebaut ist. Wenn ein Gemälde, ein Bauwerk, eine menschliche Gestalt uns gefällt, so gefällt uns das Ganze, und wir sehen diesem Ganzen nicht an, welches die elementaren Faktoren sind, die seine Schönheit erzeugen. Auch ein Tonstück übt freilich seine Wirkung als Ganzes aus, aber schon unser Ohr zerlegt hier das Ganze in Rhythmus, Harmonie und Melodie, und bei näherer Zergliederung erweist sich die Melodie als ein Produkt von Rhythmus und Harmonie. Haben wir alle Tonwirkung demnach auf diese zwei Elemente zurückgeführt, so ist damit freilich die selbständige ästhetische Wirkung des einzelnen Tonstücks noch nicht erklärt. Aber solches kann ebensowenig Aufgabe der psychologischen Untersuchung sein, als etwa die Ableitung der einzelnen Verstandesbegriffe in ihrem Bereich liegt. Dieses hat die spezielle Wissenschaftslehre, jenes die spezielle Aesthetik zu leisten. Wie die Psychologie dort nur die Gesetze zu entwickeln hatte, nach denen allgemein Begriffe sich bilden, so hatte

sie auch hier bloß jene Gesetze darzulegen, auf welche die ästhetische Wirkung eines jeden musikalischen Kunstwerks gegründet ist.

Wenden wir dies auf die Wirkung der Gesichtseindrücke an, so kann es sich natürlich auch hier nicht darum handeln, in die Mannigfaltigkeit der Kunstformen oder gar einzelner Kunstwerke einzugehen, sondern wir werden in ähnlicher Weise nach elementaren Gesetzen zu suchen haben, die in jedem Kunstwerk, das auf unser Auge wirkt, zur Erscheinung kommen, und die allerdings auch in jedem Kunstwerk für die ästhetische Wirkung den bestimmenden Grund abgeben. In der Aesthetik hat man sich bisher wenig um diese fundamentalen Fragen gekümmert. Sich begnügend mit der Feststellung der allgemeinen ästhetischen Begriffe, gieng man im Einzelnen sogleich an die Betrachtung des verwickelten Kunstwerks.

Die beiden Faktoren, welche bei allen Gesichtseindrücken wirken, sind die Farben und die Formen der Gegenstände. Fast immer sind beide Wirkungen vereinigt. Aber die Beobachtung zeigt, daß auch jeder dieser Faktoren für sich schon das ästhetische Gefühl erregen kann; wir müssen diese isolirte Wirkung in's Auge fassen, wenn uns die vereinigte Wirkung verständlich werden soll.

Jede Farbe setzt durch ihre eigenthümliche Beschaffenheit schon unser Gefühl in Bewegung. Wir haben auf diese Beziehung der Farbeneindrücke zu Gefühl und Stimmung früher hingewiesen. Auch hier bilden die sinnlichen Gefühle und Stimmungen die Grundlage für die rein ästhetische Wirkung. Doch von einer solchen kann bei einer einzelnen Farbe ebenso wenig als bei einem einzelnen Klang die Rede sein. Sie beginnt erst, wenn mehrere Farben neben einander zur Anschauung kommen. Für diese Zusammenstellung der Farben machen sich Gesetze geltend, die von den Einzelfarben an sich vollkommen unabhängig sind. Wie eine Mehrheit von Klängen, deren jeder allein vollkommen rein ist, bald eine vollendete Harmonie, bald eine schreiende Dissonanz giebt, so können die nämlichen Farben je nach ihrer Zusammenstellung uns mehr oder minder zusagen. Wir haben es auch hier mit einem Gefallen und Mißfallen zu thun, das über die bloße sinnliche Wirkung des Eindrucks sich erhebt. Aber es ist damit nicht gesagt, daß es von dieser sinnlichen Wirkung unabhängig sei. Wie die Harmonie und Disharmonie der Töne an den Effekt gebunden sind, den Konsonanz und Dissonanz auf unser Ohr üben, so wird auch die Kombination der Farben in ihrer Wirkung schließlich von einem sinnlichen Effekt auf unser Auge bestimmt werden.

Eine Zusammenstellung von Farben, die sich im Spektrum sehr

nahe stehen, mißfällt uns. Wir finden Blau und Grün, Roth und Gelb schlecht zusammen passend, während Roth mit Blau oder Grün, Gelb mit Violett gut sich vertragen. Bei sehr grellen Farben ist uns ein Wechsel mit Weiß, Grau oder Schwarz angenehm. Wir verlangen also entweder solche Farben zusammengestellt, die sich nahehin komplementär sind, oder die Kombination einer Farbe mit gemischtem Lichte. In beiden Fällen aber wirken die Farben unter Verhältnissen auf unser Auge ein, unter welchen sie von diesem am ehesten längere Zeit ertragen werden können. Dies ist vollkommen verwirklicht bei der Zusammenstellung zweier Komplementärfarben oder einer Farbe mit Schwarz, weil dann die Nervenhaut des Auges beim Wechsel des Betrachtens abwechselnd für die Farbeneindrücke ausruht; das Nämliche ist aber auch noch annähernd verwirklicht bei der Kombination einer Farbe mit Grau oder Weiß, oder wenn beide Farben sich nicht vollständig komplementär sind. Wo man Ausnahmen von der angeführten Regel beobachtet, da kommt immer die Mitwirkung anderer Verhältnisse in Betracht: so können zwei im Spektrum nahe stehende Farben sich gefällig kombiniren, wenn ihre Helligkeit eine sehr verschiedene ist. Blaue Blumen auf einer grünen Wiese z. B. machen sich besser, wenn ihr eigenes Blau hell und das Grün der Wiese dunkel ist oder umgekehrt. Von besonderem Einflusse auf das Zusammenpassen der Farben ist aber der Glanz. Wenn von zwei kombinirten Farben die eine lebhaft glänzt, so wird dadurch jede, auch sonst häßliche Zusammenstellung möglich. Während z. B. Roth und Gelb zu den minder gefälligen Kombinationen gehören, machen Roth und Gold einen vortrefflichen Eindruck. Ebenso giebt ein blauer See inmitten seiner grünen Umgebung eine wohlthuende Farbenwirkung. Gold ist aber ja nur ein sehr lebhaft glänzendes Gelb, und eine klare Wasserfläche nimmt sich aus der Entfernung glänzend aus. Auch die gefällige Kombination mancher Blumen, deren Farben nicht kontrastiren, beruht häufig auf dem Glanze. Die eigenthümliche Wirkung, die der Glanz ausübt, läßt sich leicht aus dem Wesen desselben erklären. Der Glanz beruht auf einer Spiegelung des Lichtes, und er wird um so lebhafter, je mehr das gespiegelte Licht zu der eigenen Farbe des glänzenden Gegenstandes kontrastirt. Es handelt sich also bei der Zusammenstellung zweier Farben, von denen die eine glänzend ist, nicht mehr bloß um die eigenen, sondern zugleich um die gespiegelten Farben, und diese letzteren können einen gewissen Kontrast erzeugen, auch wo er sonst nicht existirte. Außerdem aber hebt der Glanz, wenn er nicht allzuverbreitet ist, an und für sich die Farbenwirkung. Namentlich gefällt der Wechsel glänzender und

matter Stellen unserem Auge: beide bilden einen ähnlichen Kontrast mit einander wie komplementäre Farben und erzeugen darum auch die ähnliche Wirkung.

Der Eindruck der Farbenkombinationen läßt sich dem Eindrucke zusammenklingender Töne vergleichen. Bei jenem ist es wie bei diesem Bedingung des Wohlgefallens, daß die gleichzeitig stattfindenden Erregungen eine gewisse Verschiedenheit einhalten. Man hat diese Analogie weiter auszuführen gesucht, indem man den Intervallen der Töne entsprechende Intervalle der Farben aufstellte. Aber solches läßt sich aus den Beobachtungen der ästhetischen Wirkung nicht entfernt rechtfertigen, und es ist leicht erklärlich, daß gleichzeitig geschehende Eindrücke weit leichter sich stören, als solche, die nur räumlich neben einander geordnet sind.

Auch bei den Farben genügen jedoch diese rein sinnlichen Faktoren nicht, um über den Grund unseres Gefallens und Mißfallens vollständige Rechenschaft zu geben. Die zwei Farben, die an den entgegengesetzten Enden des Spektrums liegen, Roth und Violett, kombiniren sich schlecht, während Grün und Gelb, die dicht neben einander liegen, in gesättigter Färbung wohl sich vereinigen lassen. Beides ist erklärlich, wenn wir die subjektive Verwandtschaft der Farben berücksichtigen. Die Empfindungen Grün und Gelb sind hinreichend verschieden, Roth und Violett nähern sich wieder. Es ist also offenbar Bedingung des ästhetischen Gefallens, daß die kombinirten Farben auch subjektiv kontrastiren. Wie kann dieser Kontrast auf unser ästhetisches Gefühl von Einfluß sein? Nach der Analogie der Klangharmonieen dürften wir die Sache vielleicht folgendermaßen uns denken. Jede Farbenerregung erzeugt eine Nachwirkung in derjenigen Farbe, die sie zu Weiß ergänzt, und diese komplementäre Nachfarbe steht immer in lebhaftem Kontrast zu der ursprünglichen. Denken wir uns nun das Auge zwischen der Betrachtung zweier Farben wechseln, so wird bei günstiger Kombination durch die erste stets ein Nachbild erzeugt werden, das mit der zweiten eine gewisse Verwandtschaft hat; es werden also beim Ueberführen des Auges Nachfarbe und wirkliche Farbe sich decken, und es wird so nothwendig die Wirkung erhöht werden. Wir hätten damit für die Harmonie der Farben eine ähnliche Bedingung, wie für die Harmonie der Töne: einzelne Elemente der Farbenwirkung fallen zusammen, ähnlich wie einzelne Theiltöne zweier Klänge. Nur ist dem Wesen der Farbenwirkung entsprechend dort das Zusammenfallen an die Succession der Eindrücke gebunden, während es hier in den gleichzeitig ertönenden Klängen unmittelbar schon gelegen ist.

In der ganzen Verschiedenheit der Farben- und Tonwelt liegt es nothwendig begründet, daß für diese die Gesetze der Harmonie eine weit bindendere Regel abgeben, als für jene. Die Harmonie der Farben hat einen äußerst freien Spielraum. In ihrer räumlichen Nebeneinanderordnung müssen die Farbeneindrücke schon sehr intensiv sich stören, bis sie einen disharmonischen Akkord erzeugen, während das Ohr die gleichzeitig erklingenden Töne mit großer Feinheit gegen einander prüft. Dazu kommt, daß die Wirkung der Farben stets nur eine untergeordnete und von Bedingungen abhängig ist, die nicht in der Willkür des Künstlers stehen. Isolirt kommt die Farbenharmonie äußerst selten und nur als Theilwirkung eines größeren Ganzen zur Verwendung, wie z. B. in den farbigen Glasscheiben gothischer Dome. Ihre wichtigste Anwendung findet sie in der Malerei, wo ihr durch die Nachbildung der Natur bestimmte Regeln gesetzt sind. In der Natur aber haben wir uns auch an Farbenkombinationen gewöhnt, die nicht dem Gesetze der Harmonie sich fügen und wir sind dadurch von Anfang an in der Beurtheilung der Farbeneindrücke lässiger geworden. Die einzige Aufgabe, die daher der Maler noch sich stellen kann, ist, die Harmoniegesetze der Farben so weit zur Anwendung zu bringen, als es ihm die von der Natur gesteckten Grenzen erlauben. Die ganze Kunst der Farbengebung, deren die Maler in so sehr verschiedenem Grade mächtig sind, beruht lediglich auf der Befolgung dieser wichtigen Regel. In den Werken der Maler, die durch den Reichthum ihrer Farbengebung besonders sich auszeichnen, findet man die Naturtreue mit dem Sinne für harmonische Zusammenstellung auf bewundernswerthe Weise vereinigt.

Von ungleich größerer Wichtigkeit als die Wirkung der Farben ist die der Formen. Wo irgend ein Natur- oder Kunstobjekt einen selbständigen ästhetischen Eindruck auf uns machen soll, da muß dies vorwiegend durch die Form geschehen, und die Farbe kann nur mehr oder weniger die Wirkung der Form unterstützen. Deßhalb ist ja gerade auch der Bezeichnung Form eine so umfassende Bedeutung beigelegt worden, daß man alle ästhetische Wirkung aus der Form herleitet. Insbesondere aber ist die körperliche Form, die Gestalt der Natur- und Kunstgegenstände, bei der ästhetischen Wirkung der Gesichtseindrücke von so überwiegender Bedeutung, daß sie für sich schon zum abgeschlossenen Erfolge genügt. An den architektonischen und plastischen Kunstwerken haben wir uns daran gewöhnt, fast jeden Farbenschmuck zu entbehren. Es mag diese Vernachlässigung der Farben auf einseitiger Ausbildung unseres Sinnes beruhen, jedenfalls beweist sie die große Selbständigkeit der Gestaltenwirkung.

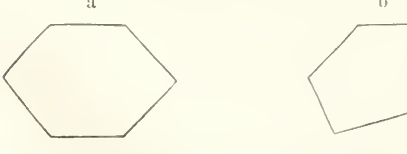
Um die psychologischen Bedingungen zu finden, von denen der ästhetische Eindruck der Formen abhängt, haben wir auch hier vor Allem nach den Elementen zu forschen, welche die Formenschönheit zusammensetzen, — es wird sich dann leicht ergeben, welches Motiv diese Elemente in sich tragen zu der Wirkung, die sie erzeugen. Es läßt sich nun für jede zusammengesetzte Form ein Schema von größter Einfachheit darstellen, das nur die allgemeinsten Umrisse und die einfachste Gliederung der Form, aber nichts von der ausschmückenden Mannigfaltigkeit des Inhalts hat, ohne die weder ein Kunstwerk noch ein schöner Naturgegenstand jemals vorkommt. Diese Herstellung einer idealen Form, die von allen Zuthaten absieht, läßt am Ganzen wie an jedem kleinsten Theile sich ausführen. Oft kann es sich nicht dabei handeln, wirklich den rohesten Umriß der Formen wiederzugeben, sondern wenn dieser Umriß kleine Unregelmäßigkeiten zeigt, so wird auch von diesen abstrahirt und es wird ein Schema hergestellt, dem die wirkliche Form sich nur annähert. Auf diesem Wege der Zurückführung der Formen auf ihre einfachste Gesetzmäßigkeit entstehen also immer Umrisse von geometrischer Einfachheit. Die ganze verwickelte Form ist nun in geometrische Elemente zerlegt, und schließlich müssen demnach diese den wesentlichen Grund der Formenschönheit in sich tragen. Aber ist eine einfache geometrische Figur jemals schön? Bedarf es nicht zur Formenschönheit eben aller der schmückenden Zuthaten? In der That ist kein Zweifel, daß einfachen Figuren nur ein außerordentlich geringer Grad von Schönheit zukommen kann. Aber daß dieselben keineswegs aller ästhetischen Wirkung ermangeln, davon überzeugt man sich doch sogleich, wenn man verschiedene solcher Figuren mit einander vergleicht. Dann fällt alsbald in die Augen, wie sehr verschieden hierbei der ästhetische Eindruck ist. Ein gleichseitiges oder gleichschenkeliges Dreieck gefällt uns besser, als ein solches mit drei ungleichen Seiten. Ein regelmäßiges Viereck macht uns einen besseren Eindruck, als ein unregelmäßiges. Einen Kreis ziehen wir einer beliebigen unregelmäßig gekrümmten Linie vor. Die elementaren Figuren enthalten also offenbar in sich schon Motive des Gefallens oder Mißfallens, und es steht zu vermuthen, daß die zusammengesetzte Wirkung, die ein Natur- oder Kunstgegenstand auf uns ausübt, doch nur aus einer großen Summe solch' elementarer Wirkungen zusammengesetzt sei. Denn jede, auch die verwickeltste Form läßt ja schließlich, wenn man nur die Zergliederung hinreichend weit treibt, in eine Menge regelmäßiger geometrischer Formen sich auflösen. Zuerst ist das Ganze eine Form für sich, dann jeder größere Theil und endlich läßt auch die

kleinste Ausschmückung sich immer noch in geometrisch einfache Formen zerlegen. Man kann sich also die ganze Gestalt mit der vollen Mannigfaltigkeit ihres Inhalts zu Stande gebracht denken durch ein fortgesetztes Uebereinanderlegen und Einfügen von Formen, deren jede einzelne sich einer geometrischen Einfachheit annähert.

Zunächst sind die Umrisse der Form für unser ästhetisches Gefallen wesentlich mitbestimmend. Wo das Auge frei sich bewegen kann, da verfolgt es, seinem physiologischen Mechanismus gemäß, in vertikaler und horizontaler Richtung genau die gerade Linie, jede schräge Richtung aber legt es in einer Bogenlinie zurück. Dieses Gesetz der Augenbewegungen ist für die unmittelbare Auffassung der Gestalten von Wichtigkeit. Die Wege, die das Auge bei freier Bewegung beschreibt, verursachen ihm auch die geringste Anstrengung, wenn es fixirend bestimmte Linien verfolgen soll. Die Augenbewegung verursacht daher ein sinnlich angenehmes Gefühl, sobald sie mit jenen Formen der freien Bewegung übereinstimmt. Leicht geschwungene Bogenlinien sind uns gefällig, während schräge Linien von gerader Richtung und noch mehr eckige Figuren, bei denen das Auge jeden Moment seine Bewegungsrichtung ändern muß, eine unangenehme Empfindung erzeugen.

Immerhin ist die Beschaffenheit der Umrisse an sich von nebensächlicher Bedeutung für die ästhetische Wirkung. Weit bestimmender ist der innere Aufbau der Formen. Ich habe eben bemerkt, daß Jedem ein gleichseitiges oder gleichschenkeliges Dreieck besser gefällt, als ein solches mit drei ungleichen Seiten, ein Kreis besser, als eine beliebige unregelmäßig gekrümmte Linie u. s. f. Wir dürfen diese Thatsachen zu dem allgemeinen Gesetze zusammenfassen: eine regelmäßige Figur ist schöner als eine unregelmäßige; denn es wird keine Erfahrung aufgebracht werden können, die diesem Gesetz widerspräche.

Worauf beruht aber der wohlgefällige Eindruck des Regelmäßigen? Vergleichen wir ein gleichseitiges Sechseck a mit einem anderen b, an welchem eine Seite etwas größer ist als die übrigen, so

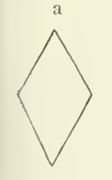


wird der Eindruck des letzteren von der längeren Seite an störend; diese selbst paßt nicht zu den andern und sie verschiebt überdies den ganzen unteren Theil der Figur. Offenbar ist es eine Art gestörter Erwartung, die sich hierbei geltend macht. Sobald eine sonst regelmäßig angelegte Figur durch ein nicht hereinpassendes Theilstück unterbrochen wird, so stört uns dies, unsere Einbildungskraft ergänzt die

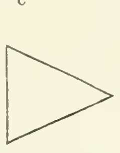
Figur zu einer regelmäßigen und findet sich doch durch die wirkliche Ergänzung getäuscht. Ist die Figur vollkommen unregelmäßig, ist etwa keine Seite des Sechsecks der andern gleich, so stellt sich die Störung schon bei jedem nächsten Theilstücke ein, zu welchem wir von einem beliebigen ersten aus übergehen. Während daher von der Figur b immer noch ein Theil einen befriedigenden Eindruck hinterläßt, ist uns in einem Sechseck, dessen sämmtliche Seiten ungleich sind, das Ganze mißfällig.

Eine vollkommene Regelmäßigkeit ist jedoch zur günstigen ästhetischen Wirkung keineswegs unbedingtes Erforderniß. Eine Figur gefällt uns, wenn bloß die gegenüberliegenden Theile derselben einander gleich sind. Das Gesetz der Regelmäßigkeit beschränkt sich also zu einem Gesetz der Symmetrie. Innerhalb der vollkommenen Regelmäßigkeit läßt sich sogar bei weitem nicht diejenige Stufe der Schönheit erreichen, die durch die Symmetrie möglich ist. Die vollkommene Regelmäßigkeit erhält, indem sie den Wechsel ganz und gar ausschließt, etwas Eintöniges, wodurch sie nur als Theil eines größeren Ganzen zur ästhetischen Wirkung verwendbar wird.

Wir müssen zwei Hauptrichtungen der Symmetrie unterscheiden: die vertikale und die horizontale. Ueberall ist Bedingung der Schönheit, daß die Symmetrie diese Richtungen einhält. Jede symmetrische Figur wird unschön, wenn wir derselben eine geneigte Lage geben. Ist eine Gestalt in den beiden Hauptrichtungen symmetrisch, so nennen wir dieselbe allseitig symmetrisch. Existirt die Symmetrie nur nach einer Hauptrichtung, so ist die Gestalt einseitig symmetrisch.





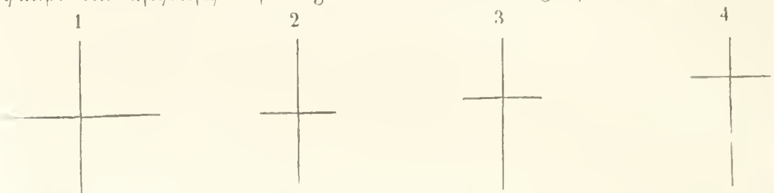


Die Figur a z. B. ist allseitig symmetrisch, die Figuren b und c sind einseitig symmetrisch, und zwar hat b bloß horizontale, c bloß vertikale Symmetrie.

Vergleicht man die Figuren b und c, so fällt sogleich in die Augen, daß es keineswegs gleich ist, ob bei einseitiger Symmetrie diese in horizontaler oder vertikaler Richtung besteht. Die horizontale Symmetrie ist für das Auge gefällig, die Figur wird durch sie ebenso schön, als wenn sie allseitig symmetrisch wäre. Der Eindruck dagegen, den eine Gestalt von bloß vertikaler Symmetrie auf uns macht, ist wenig besser, als der Eindruck einer völlig symmetrielosen Gestalt. Ein stehendes Dreieck gehört daher zu den schönen, ein liegendes Dreieck zu den unschönen Figuren. Ein Viereck, in welchem nur die horizontale

Symmetrie gewahrt wird, ist schön, ein Viereck aber, in welchem vertikale, keine horizontale Symmetrie besteht, ist häßlich.

Wenn vertikale Symmetrie nicht zur Schönheit erfordert wird, so ist es dagegen keineswegs gleichgültig, wie der Gegenstand in vertikaler Richtung sich gliedert. Betrachten wir die untenstehenden Figuren, so sehen wir in denselben alle Fälle verwirklicht, in denen überhaupt ein ästhetisch befriedigender Eindruck möglich ist. Fig. 1 ist



vollkommen regelmäßig, 2 ist allseitig symmetrisch, 3 und 4 sind horizontal symmetrisch. Von den zwei letzteren Figuren macht offenbar 3 den gefälligsten Eindruck; in 4 ist das obere Theilstück zu kurz. 3 aber ist sogar gefälliger, als das allseitig symmetrische Kreuz 2. Die Beobachtung ergiebt also, daß eine asymmetrische Gliederung in vertikaler Richtung der allseitigen Symmetrie nicht nur nicht nachsteht, sondern daß sie vor derselben sogar den Vorzug größerer Schönheit haben kann. Dies ist aber allerdings nur in einem ganz bestimmten Falle verwirklicht, nämlich wenn eine Eintheilung wie in Fig. 3 oder eine wenig davon abweichende besteht. Diese Eintheilung, die das schönste Verhältniß der vertikalen Gliederung ergiebt, ist bloß durch Probiren gefunden. Aus einer großen Zahl im Uebrigen gleich beschaffener Kreuze, in denen man aber die horizontalen Arme in verschiedener Höhe anbringt, fällt sogleich die Proportion 3 als die vortheilhafteste in die Augen. Messen wir nun das Verhältniß, in welchem hier das obere Theilstück zu dem unteren steht, so ergiebt sich dasselbe annähernd gleich 1 : 1,6. Wenn man von diesem Verhältniß nur außerordentlich wenig abweicht, so wird schon der Eindruck minder vollkommen, obgleich dabei immer noch ein gefälliger Eindruck bleibt. Daß jedoch das oben genannte Verhältniß stets das schönste ist, dies fällt namentlich bei der unmittelbaren Vergleichung sofort in die Augen.

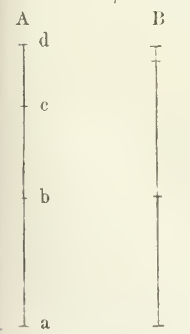
Warum gefällt uns aber nun gerade jene Proportion der vertikalen Gliederung, bei welcher der eine Theil zum andern sich ungefähr wie 1 : 1,6 verhält, besonders gut? Liegt in dieser Proportion etwa ein Gesetz verborgen, das sie vor jeder andern auszeichnet und das für ihren Eindruck auf uns bestimmend ist? In der That läßt ein solches Gesetz leicht schon unmittelbar an der Figur sich erkennen. Ver-

gleicht man nämlich den unteren größeren Abschnitt des Kreuzes mit seiner Totalhöhe, so zeigt sich, daß er zu dieser nahezu dasselbe Verhältniß hat, wie der obere kleinere Abschnitt zu ihm selber. Ganz genau ist dies in unserer Figur nicht verwirklicht. Denn wenn der obere Abschnitt 1, der untere 1,6 ist, so ist die ganze Länge 2,6; es müßte sich also 1,6 : 2,6 verhalten wie 1 : 1,6; dies ist jedoch nicht vollkommen richtig, sondern dem Verhältniß 1 : 1,6 korrespondirt das andere 1,6 : 2,56. Letzteres weicht aber so wenig von der in unserer Figur stattfindenden Proportion ab, daß offenbar die Abweichung gar nicht mehr in Rücksicht fällt. In der That ist, wenn man die Eintheilung so macht, daß die Proportion genau übereinstimmt, die Schönheit der Form ebenso vollkommen, wie in unserer Figur, und die Abweichung von dieser überhaupt nicht bemerkbar.

Die Thatsache, die wir hier an einzelnen Beispielen erläutert haben, findet man überall bestätigt, an welchen Figuren man auch die Eintheilung vornehmen möge. Wir dürfen es demnach als ein Gesetz aussprechen, daß die vertikale Gliederung der Formen ästhetisch am wirkungsvollsten ist, wenn das kleinere Theilstück zum größeren sich verhält wie das größere zum Ganzen.

Die Eintheilung der Linien nach diesem Prinzip ist den Geometern schon lange geläufig. Sie ist von ihnen die Eintheilung nach dem goldenen Schnitte genannt worden. Daß sie bei der Schönheit der Formen eine wichtige Rolle spielt, hat aber erst in neuester Zeit Adolf Zeising entdeckt.

Bei verwickelteren Formen kann die Eintheilung nach dem goldenen Schnitte sich öfter wiederholen. Es kann zuerst das Ganze, dann jeder Theil nach demselben gegliedert sein, jedes Bruchstück eines Theils kann noch einmal die gleiche Eintheilung zeigen u. s. f. Natürlich bleibt dabei ein ziemlich freier Spielraum, innerhalb dessen sich die Eintheilung, auch wenn sie sich streng an das Gesetz hält, bewegen kann. Der eine Theil kann noch mehr ins Einzelne gliedert sein, als der andere, oder die Gliederung kann bald so beschaffen sein, daß der größere Theil oben, der kleinere unten liegt, bald umgekehrt. Endlich kann ein Theilstück gleichzeitig zwei Gliederungen angehören, wie in Figur A, wo bc gleichzeitig das kleinere Proportionalglied des Ganzen ac und das größere Proportionalglied des Ganzen bd ist.



Auch bei solchen verwickelteren Längeneintheilungen bestätigt es sich, daß diejenige Gliederung, die das Prinzip des goldenen Schnittes festhält, unserem Auge einen wohlgefälligeren Eindruck macht, als eine beliebige andere. Man braucht nur einen Blick auf zwei Figuren wie A und B zu thun, um sogleich sich für diejenige zu entscheiden, in der die Eintheilung nach jenem Prinzip geschehen ist. —

Betrachtet man diejenigen Kunstwerke, in deren Gestaltung der natürliche Schönheitssinn sich am freiesten entfalten durfte, so findet man jene Gesetze, die wir an den einfachsten geometrischen Figuren gleichsam experimentell nachweisen konnten, hier durchweg auf eine Weise befolgt, die uns den instinktiven Takt, der ein mathematisches Gesetz exakt einhält, ohne es doch zu kennen, in hohem Grade bewundern läßt. Jenes Kunstwerk, das der gestaltenden Phantasie den freiesten Raum giebt, ist das architektonische Kunstwerk. Es ist nicht an äußere Naturformen gebunden, die es streng nachbilden muß, nur gewisse Regeln der Zweckmäßigkeit und der mechanischen Möglichkeit hat es einzuhalten, die wohl für die Form im Ganzen, nicht aber für ihre Gliederung in Theile bestimmend sind. Hier also darf die Einbildungskraft vollkommen frei verfahren, allein geleitet von dem instinktiven Schönheitsgefühl.

Das Gesetz, das uns an dem architektonischen Kunstwerk sogleich in die Augen fällt, ist das Gesetz der Symmetrie. In den meisten Fällen ist die horizontale Symmetrie des architektonischen Kunstwerks eine vollkommene. Wo aber auch das Ganze von derselben abweicht, da muß sie wenigstens streng in den einzelnen Theilen gewahrt sein, soll nicht die ästhetische Wirkung gestört werden. Indem das Bauwerk gleichzeitig in der Fronte und nach der Tiefe horizontal sich ausdehnt, ist in der Regel nach diesen beiden Richtungen Symmetrie vorhanden, doch so, daß jede Richtung unabhängig bleibt von der andern. Nur Bauwerke von einfachstem Plane und mäßigem Umfange ertragen vollkommene Gleichheit des symmetrischen Verhältnisses, schon ein größeres Wohnhaus wird unförmig, wenn in ihm alle Façaden einander gleich sind. Der Grundriß wird dadurch zu einem regelmäßigen Quadrate und der ganzen Form fehlt zum Würfel nur noch die Gleichheit der Vertikal- und Horizontaldimension. Hier macht sich nun lebhaft die Thatsache geltend, daß uns an dem Ganzen eines Kunstwerks schon jede Annäherung an die vollkommene Regelmäßigkeit nicht mehr ästhetisch befriedigt. Wesentlich mitbestimmend ist dabei freilich die Größe des Kunstwerks. Was uns an kleineren Formen noch wohlgefällt, kann an größeren uns stören. Mit der Größe steigt

die Forderung der Mannigfaltigkeit. Die Leerheit des Inhalts darf nicht mit der Ausdehnung des Umfangs in Widerspruch treten. Wenn dieser uns imponirt, so muß auch jener durch eine verwickeltere Gliederung auf die Dauer uns fesseln können. Kleine Formen dulden ein verwickelteres Gesetz ihres Aufbaues nicht, weil unser Auge der künstlichen Bewaffnung bedürfte, um es noch wahrzunehmen: wo der Blick im Moment die ganze Form umgrenzt hat, da muß auch die Form selbst einfach genug sein, um sie im Moment erfassen zu können.

Wenn für die horizontale Ausdehnung ein Formengesetz sich nachweisen läßt, welches in jedem architektonischen Kunstwerke fast ohne Ausnahme eingehalten ist, so kann nicht das Gleiche von der vertikalen Ausdehnung behauptet werden. Nur so viel läßt auf den ersten Blick sich feststellen, daß hier das Gesetz der Symmetrie niemals zur Verwirklichung kommt. Daß aber nichtsdestoweniger ein gewisses Gesetz auch hier die Gliederung der Form bestimmt, ist nicht zu verkennen. Wenn auch nicht die Wiederkehr der nämlichen Formen gefordert ist, so müssen doch die auf einander gesetzten Formen, die das Kunstwerk nach der Längenrichtung zusammensetzen, in einem gewissen Verhältnisse zu einander stehen. Dieses Verhältniß ist freilich nicht für jedes Kunstwerk genau das nämliche. Der Spielraum, innerhalb dessen die freie Gestaltungskraft des Künstlers sich bewegt, ist ein größerer als bei dem Symmetriegesetz. Doch ist keineswegs jedes beliebige Verhältniß in der Längengliederung zulässig. Gewisse Proportionen kommen überhaupt nie vor, und die Grenze ist eine ziemlich beschränkte, innerhalb deren die Proportionen des Bauwerkes noch unser Gefallen erregen. Wenn wir untersuchen, welche Proportionen der Längengliederung am architektonischen Kunstwerke mit dem größten Erfolge zur Verwendung gekommen sind, so sind dies immer Proportionen, die entweder mit der Regel des goldenen Schnittes zusammenfallen oder sehr nahe übereinstimmen. Nicht die Halbirung oder die Eintheilung nach anderen einfachen Bruchtheilen der Länge ist ästhetisch am wirkungsvollsten, sondern immer jene Eintheilung, bei welcher sich der kleinere Theil zum größeren wie dieser zum Ganzen verhält. Wir können somit diese Eintheilungsregel als ein Gesetz betrachten, das für die vertikale Gliederung des architektonischen Kunstwerkes eine ähnliche Bedeutung hat, wie das Symmetriegesetz für die horizontale. Wir wollen es als das ästhetische Proportionalgesetz bezeichnen, da es unter allen Proportionen diejenige bestimmt, bei welcher die ästhetische Wirkung die günstigste ist.

Das Proportionalgesetz kann in vielfacher Häufung im Kunstwerke

angewandt sein. Zunächst mag das Ganze nach demselben sich gliedern, dann jedes der entstandenen Theilstücke; bald ist der größere, bald der kleinere Theil nach oben gekehrt; oft gehört ein Theil gleichzeitig zwei Proportionen an. Gerade dadurch, daß das Gesetz für alle diese Variationen freien Raum läßt, macht es eine unendliche Mannigfaltigkeit schon in der äußerlichen Gliederung der Formen möglich. In den berühmtesten Bauwerken des klassischen Alterthums, namentlich in den Meisterwerken hellenischer Baukunst, finden wir unser Gesetz oft mit fast exakter Genauigkeit eingehalten. Das Parthenon, das Erechtheum, die Propyläen der Akropolis, der Theseustempel zu Athen sind die hervorragendsten Beispiele für diese Einhaltung des Proportionalgesetzes in der antiken Baukunst. Auch in der Eintheilung der einzelnen Theile des Kunstwerks, wie des Gebälks, der Basis und des Kapitäls der Säulen u. s. w. findet man oft bis in's Kleinste herab eine sehr hohe Annäherung an unser Gesetz. Nicht minder augenfällig, aber in komplizirterer Häufung tritt uns dasselbe in den Meisterwerken der gothischen Baukunst entgegen. Am Kölner Dom, am Freiburger Münster und an vielen andern Werken des gothischen Styls stimmt sowohl die Hauptgliederung der Länge, als auch die feinere Gliederung der einzelnen Theile sehr genau mit ihm überein. Wie im gothischen Style jedes Kunstwerk auf eine einfache Grundform sich zurückführen läßt, die von einer Menge neuer Systeme von entsprechender Form überbaut ist, so kommen auch die Verhältnisse des Proportionalgesetzes hier in mannigfacher Superposition zur Anwendung. Die kleinen Zierrathen, deren Uebermaß häufig mit der imposanten Einfachheit des Ganzen in einem eigenthümlichen Kontraste steht, befolgen wieder ihr eigenes Gesetz: oft sind auch sie proportional gegliedert, oft findet sich an ihnen allseitige Symmetrie, oft vollkommene Regelmäßigkeit. Häufigere Ausnahmen von dem Gesetze bietet der romanische Styl, der Styl der Renaissance und der modernen Architektur. Aber es ist auch keinem Zweifel unterworfen, daß diese Stylformen gerade in ihren allgemeinen Formverhältnissen meist uns weniger befriedigen, als die Meisterwerke der antiken und der gothischen Baukunst. Der romanische Styl ist eine Uebergangsform: er sucht dem Auge durch anmuthigere Bogenlinien zu gefallen und er hat in diesem Punkte zweifelsohne die antike Baukunst übertroffen, die, durch ihre unvollkommenere Technik gezwungen, die ursprünglichen Holzbauten nachahmte und dadurch in starren, geraden Formen beengt blieb. Der romanische Rundbogen gieng später, indem man den Gebäuden eine imponirendere Höhe zu geben suchte und so die Strebepfeiler erhöhte,

während der horizontale Theil des Gewölbes verschwand, in den gothischen Spitzbogen über. Im gothischen Style erst sollte das feine Formgefühl der Alten mit dem Formenreichthum sich vereinigen, den die vervollkommnete Technik erschlossen hatte. So ist die historische Entwicklung des architektonischen Styls wesentlich gebunden an das bald mehr isolirte, bald kombinirte Hervortreten des einen oder des anderen jener Momente, aus denen sich die ästhetische Wirkung der Formen zusammensetzt. —

Wenn wir das Proportionalgesetz in der Baukunst mit weit weniger Vollendung erreicht finden, als das Gesetz der Symmetrie, so ist dies nicht zu wundern. Beide Gesetze sind ohne Zweifel von Anfang an nur instinktiv befolgt worden. Das Schönheitsgefühl fand sich in ihnen am meisten befriedigt und so erfüllte es sie, einem unbewußten Zwange gehorchend. Aber das Symmetriegesetz stellte eine so einfache Regel auf, daß dieselbe alsbald zu durchschauen war. Durch die exakte Messung war hier leicht die Befolgung des Gesetzes unmittelbar zu bestätigen und zu kontroliren. Das Proportionalgesetz aber liegt tiefer verborgen, es ist nicht so mit einem Blick von jedem nur angenäherten Verhältnisse zu unterscheiden. Während also die Symmetrie bald zu einer mit Bewußtsein geübten Regel wurde, blieb die Befolgung der Proportionalität immer eine instinktive; das Schönheitsgefühl fand die Proportionalität um so reiner heraus, je vollkommener es selbst war und je weniger es durch andere Momente in Anspruch genommen wurde.

Außer in den Werken der Baukunst trifft man das Symmetrie- wie das Proportionalgesetz auch in plastischen Kunstwerken, in Gemälden, überall namentlich, wo es sich um die Komposition von Gruppen handelt, näherungsweise befolgt. Der Laokoon und die Sixtinische Madonna sind zwei hervorragende Beispiele dieser Art. Doch ist hier immer das Symmetriegesetz das wichtigere, die Proportionalität der Längengliederung tritt dagegen zurück; die Symmetrie selbst aber ist nicht leicht eine vollkommene, sondern die innere Mannigfaltigkeit des Kunstwerks duldet nur eine Annäherung.

Wenn wir das Proportionalgesetz in der Vertikalrichtung, das Symmetriegesetz in der Horizontalrichtung am architektonischen und plastischen Kunstwerke verwirklicht fanden, so ist damit jedoch für jede dieser Richtungen nur die Hauptregel des Aufbaues bezeichnet. Sobald das architektonische Kunstwerk zusammengesetzter wird, so existirt immer auch in der Vertikalrichtung neben der Proportionalität eine gewisse Symmetrie, namentlich aber in der Horizontalrichtung neben der Sym-

metrie eine Proportionalität der Theile. Die vertikale Symmetrie spricht sich darin aus, daß analoge Theile mehrfach übereinander sich wiederholen. So können Fensterreihen, Säulenreihen, kleinere Verzierungen symmetrisch übereinander geordnet sein. Dabei ist übrigens die Symmetrie meist keine vollkommene, deßhalb, weil sie in das allgemeinere Proportionalgesetz sich einfügen muß. Dieses aber macht es namentlich unmöglich, daß die umfangreicheren, auf einander gethürmten Theilstücke eines Bauwerks von gleicher Größe seien, während sie es bei den kleineren wohl gestattete. Wir haben es also hier immer mit einer durch die Proportionalität beschränkten Symmetrie zu thun.

Ungestörter macht sich dagegen in horizontaler Richtung neben der Symmetrie die Proportionalität geltend. Schon an den verschiedenen Theilungen, die man mit einer Horizontallinie vornehmen kann, läßt sich deutlich erkennen, daß, sobald eine mehrfache Eintheilung geschehen soll, diejenige die gefälligste ist, bei welcher Symmetrie und Proportionalität gleichzeitig verwirklicht sind. Eine Eintheilung nach diesem Prinzip haben z. B. die zwei untenstehenden Linien: es verhält sich in

a b c d   a b c d

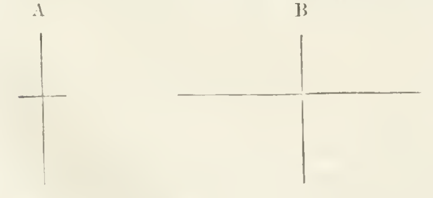
der einen jeder der kleineren Theile ab und cd zu dem größeren bc wie dieser zu dem Ganzen ac oder bd; in der andern verhält sich die Summe der zwei Theile ab + cd zu dem größeren Theile bc wie dieser zur ganzen Linie ad. Offenbar befriedigt namentlich die erste Eintheilung das Auge; auch die zweite ist noch gefällig, dagegen macht jede andere, die von diesen Verhältnissen erheblich abweicht, einen minder günstigen Eindruck. Wenn das architektonische Kunstwerk auch hier mit Vorliebe proportionale Verhältnisse wählt, so wird dabei offenbar nur jenem natürlichen Schönheitsgefühle Folge gegeben, das schon in der Vergleichung einfacher Linienverhältnisse sich ausspricht.

Sechsunddreißigste Vorlesung.

Wir haben bis hierhin die ästhetischen Gesetze, die für die Gliederung in der Vertikalrichtung und in der Horizontalrichtung maßgebend sind, getrennt betrachtet. Aber es ist damit nur ein Theil unserer Aufgabe erledigt. Das Kunstwerk ist auch in seinem ästhetischen Eindrucke ein Ganzes. Es muß zwar in demselben jede Richtung für sich die Regel einhalten, die für ihre Wirkung bestimmend ist. Aber unmöglich können die einzelnen Richtungen unabhängig von einander sein. Denn es wäre ja leicht denkbar, daß die vertikale wie die horizontale Gliederung an und für sich den ästhetischen Gesetzen entspräche und daß dennoch das Ganze einen unschönen Eindruck machte, weil Breite und Höhe zu einander nicht im richtigen Verhältnisse ständen. Es muß ebenso gut Regeln geben, welche das Verhältniß der Breiten- zur Höhendimension angeben, wie es Regeln giebt, die für die Eintheilung einer jeden dieser Dimensionen gültig sind. Daß dies in der That der Fall ist, zeigt uns auch schon die alltägliche Erfahrung. Wir kennen zwar an unsern Bauwerken sehr mannigfache Größenverhältnisse zwischen Breite und Höhe, wir wissen aber auch, daß dieselben immerhin gewisse Grenzen einhalten müssen, wenn nicht der ästhetische Eindruck erheblich gestört werden soll; ja unter den günstigen Größenverhältnissen giebt es wieder solche, die ganz besonders günstig sind, die wir in eminentem Grade für schön erklären. Wollen wir ein etwaiges Gesetz auffinden, das hier bestimmend ist, so werden wir offenbar diese augenfälligen Beispiele vorwiegend berücksichtigen müssen; die unvollkommenere Schönheit anderer Formen werden wir dann immer noch auf eine Annäherung an das strengere Formgesetz zurück-

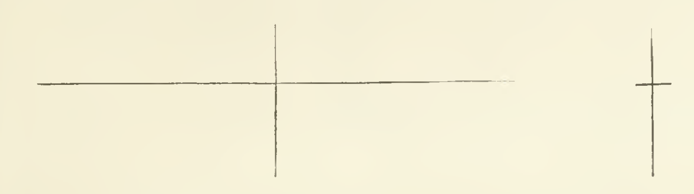
führen dürfen. Auch hier aber wird es am zweckmäßigsten sein, wenn wir von der Betrachtung möglichst einfacher Gestalten ausgehen, an denen wir gleichsam experimentell diejenigen Proportionen herausfinden können, die für die ästhetische Wirkung die günstigsten sind.

Man bemerkt bei der Vergleichung verschiedener einfacher Figuren alsbald, daß wir ein feineres Gefühl für das richtige Verhältniß der Höhen zur Breitendimension erst dann besitzen, wenn die Höhe selbst schon gegliedert ist. Bei Vierecken, Dreiecken lassen sich fast alle möglichen Verhältnisse der Grundlinie zur Höhe denken, ohne daß eines derselben uns besser gefiele, als das andere. Nehmen wir aber von den in der Höhenrichtung schon proportional gegliederten Figuren die einfachste, die es giebt, die des proportionalen Kreuzes, so liegt die Wohlgefälligkeit der Form schon innerhalb engerer Grenzen; unsere experimentelle Aufgabe besteht nun darin, den wagrechten Schenkeln dieses Kreuzes diejenige Länge zu geben, bei welcher die Form des Ganzen am schönsten ist. Man erkennt nun hier sogleich die extremen Verhältnisse als die unschöneren, aber zwischen denselben finden sich zahlreiche Proportionen, bei denen es schwer werden dürfte, zu entscheiden, ob die eine schöner ist, als die andere. Immerhin weist die Thatsache, daß es gewisse Grenzfälle für das ästhetische Urtheil giebt, uns auch hier auf eine bestimmte Regel hin. Die Vermuthung liegt nahe, das nämliche Gesetz, das für die Höhengliederung gültig ist, das Proportionalgesetz, möchte auch für das Verhältniß der Breite zur Höhe maßgebend sein. Man würde entweder die Höhe der Figur als das größere, die Breite als das kleinere Proportionalglied, oder umgekehrt die Breite als das größere, die Höhe als das kleinere Proportionalglied betrachten können; im ersten Falle wäre die Breite gleich dem oberen Höhenabschnitte, im zweiten Falle würde sie ungefähr das 1,6fache der Länge betragen. Konstruiren wir aber hiernach die beiden Figuren A und B, so haben wir in denselben offenbar keineswegs die einzigen Verhältnisse, die uns gefallen, vielleicht sogar nicht einmal die günstigsten.

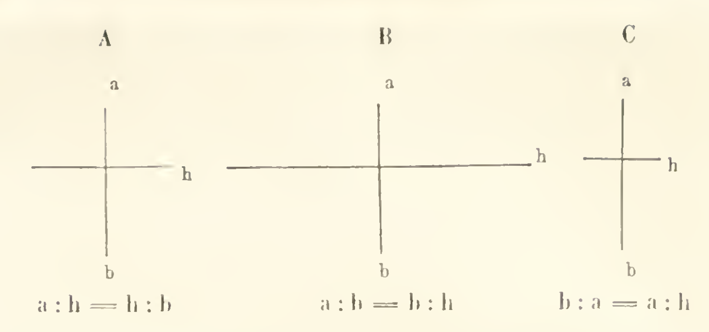


Aber man hat mit diesen beiden Eintheilungen allerdings auch die Anwendung des Proportionalgesetzes auf den vorliegenden Fall nicht erschöpft. Es läßt sich ja ebenso gut der untere oder der obere Höhenabschnitt für sich zum größeren oder zum kleineren Proportionalglied nehmen, es läßt sich ferner nicht die ganze Breite, sondern bloß die halbe als Propor-

tionalglied betrachten: so entstehen im Ganzen zwölf mögliche Fälle, in denen sämmtlich auf irgend eine Weise das Proportionalgesetz verwirklicht ist. Wir wollen nur die zwei extremsten dieser Fälle hierherzeichnen: im ersten ist die halbe Breite das größere Proportionalglied



zur ganzen Länge, im zweiten ist die ganze Breite das kleinere Proportionalglied zum kleineren Längenabschnitt. Man darf nun wohl behaupten, daß diese beiden Grenzfälle auch die Grenzen bezeichnen, bis zu welchen uns die Proportionen noch einigermaßen gefällig erscheinen. Wenn man in der ersten Figur die Breite noch größer, in der zweiten noch kleiner macht, so beginnt bald ein entschieden unschönes Verhältniß; ja diese beiden Grenzfälle schon sind offenbar im Nachtheil, wenn man sie mit einzelnen der zwischenliegenden vergleicht. Unter diesen letzteren müssen wir namentlich zwei hervorheben, die als die Grenzfälle der vollkommeneren Schönheit bezeichnet werden dürfen: im einen ist die halbe Breite das größere Proportionalglied, im andern die ganze Breite das kleinere Proportionalglied zum größeren Höhenabschnitt, oder — was dasselbe sagt — dort ist die halbe Breite gleich der ganzen Höhe, hier die ganze Breite gleich dem kleineren Höhenabschnitt. Als Mittleres zwischen beiden stehen zwei Fälle, die einer vollkommenen Regelmäßigkeit möglichst sich annähern, nämlich die Gleichheit der halben Breite mit dem kleinen und mit dem größeren Höhenabschnitt. In diesen beiden Fällen aber ist die Regelmäßigkeit schon zu groß, die Figur ist zu einförmig zur vollendeten Schönheit. Zwischen diesen Formen möglichster Regelmäßigkeit liegt ein Verhältniß in der Mitte, das zwar mit der Regel des goldenen Schnitts nicht zusammenfällt, das aber von gleicher Einfachheit ist und in gleicher Weise in eine exakte geometrische Formel sich fassen läßt. Dieses Verhältniß ist in der nachstehenden Figur A dargestellt: in ihr verhält sich der eine Höhenabschnitt zu jedem der horizontalen Schenkel des Kreuzes wie dieser zum andern Höhenabschnitt, oder, wie man es kürzer ausdrücken kann, die halbe Breite ist die mittlere geometrische Proportionale zwischen den beiden Abschnitten der Länge. Die zwei Grenzen der vollkommeneren Schönheit, die wir oben bezeichnet haben, fallen sehr



nahe zusammen mit den beiden übrigen Fällen mittlerer Proportionalität (B und C), die noch möglich sind: der erste, bei welchem die halbe Breite der ganzen Länge gleich ist, stimmt nämlich nahezu überein mit der Annahme des unteren Höhenabschnitts als mittlerer Proportionale zwischen oberem Abschnitt und halber Breite; der zweite, bei welchem die ganze Breite gleich dem kleineren Höhenabschnitt ist, stimmt hingegen sehr nahe überein mit der Annahme des oberen Höhenabschnitts als mittlerer Proportionale zwischen unterem Abschnitt und halber Breite: endlich aber ist dieser letztere Fall wieder fast mit jenem identisch, in welchem man die ganze Breite zur mittleren Proportionalen zwischen den beiden Höhenabschnitten macht.

Man ersieht hieraus, daß die Formverhältnisse, die uns einen ästhetisch gefälligen Eindruck machen, unter äußerst mannigfaltige geometrische Gesetze gebracht werden können. Die Mannigfaltigkeit geometrischer Beziehungen, die möglich ist, erklärt uns zugleich, daß hier eine weit größere Variabilität des schönen Verhältnisses besteht als bei der Gliederung der Höhe oder Breite für sich. Die drei Fälle der mittleren Proportionalen kann man als die Mittelverhältnisse der vollkommenen Schönheit betrachten, unter ihnen bildet die mittlere Proportionalität der halben Breite gleichsam den Centralpunkt. Auch sie steht der vollkommenen Regelmäßigkeit schon zu nahe. Die äußersten Grenzfälle des ästhetisch Erlaubten endlich werden durch die zwei extremen Stufen des eigentlichen Proportionalgesetzes bezeichnet. —

Wir haben nunmehr eine Reihe einfacher Formgesetze aufgefunden, von denen wir unser Wohlgefallen an Gesichtseindrücken immer abhängig finden. Erst wenn wir im Stande sind nachzuweisen, wie jene Formgesetze die ästhetische Wirkung erzeugen, werden wir auch hier in den Entstehungsprozeß des ästhetischen Gefühls eine Einsicht gewonnen haben.

Ein Blick auf die Geschichte der bildenden Künste zeigt uns, daß die ästhetischen Formgesetze, die wir kennen lernten, ebenso wenig als

die Harmoniegesetze unsres jetzigen Musiksystems ursprünglich fertig im menschlichen Geiste liegen. Wir beobachten vielmehr, wie der Sinn für dieselben ganz allmälig aus den rohesten Anfängen sich hervorgebildet hat. Am frühesten stellt die Beobachtung des Symmetriegesetzes sich ein. Symmetrie hat schon die Hütte, die der Wilde sich baut. Die frühesten architektonischen Werke der Kulturvölker lassen es nie an der Beobachtung der Symmetrie fehlen. Aber für die Gliederung der Höhe werden erst viel später einigermaßen proportionale Verhältnisse herausgefunden. Entweder fehlt jede Gliederung des Ganzen, oder die Gliederung widerspricht geradezu einem gebildeten Formensinn. So mangelt der Pyramide und den ihr äußerlich verwandten Formen, den indischen Pagoden, den ägyptischen und babylonischen Tempelbauten, fast alle weitere Eintheilung. Die Niedrigkeit des indischen Grottentempels steht im größten Mißverhältniß zu seiner gewaltigen Breitenausdehnung, an seinen Säulen und Ornamenten ist die Gliederung geradezu unförmig. In Indien regte die üppige Natur mit ihrem Reichthum an Pflanzen- und Thierformen die Einbildungskraft zu phantastischen Kombinationen an. Die Technik, noch im äußersten Grade mangelhaft, ließ kein künstlerisches Ganze zu Stande kommen. Jene Höhlen und Grotten, in den natürlichen Felsen gehauen, setzen keinen technischen Verstand, sondern nur unsägliche Mühe und Arbeit voraus. So blieb denn die Kunst meist auf das Kleine, auf die Ausschmückung der innern Räume beschränkt, und hier überließ sie sich ganz den Eingebungen einer zügellosen Phantasie.

Andere Bedingungen boten die wüsten, baum- und berglosen Tiefländer des Euphrat und die einfachen Sandebenen Aegyptens dar. Hier wurde der Sinn nicht von einer Mannigfaltigkeit wechselnder Erscheinungen gefangen genommen, sondern er wandte dem Großen, dem Einfachen und Imposanten sich zu. Der Gegensatz des steil ansteigenden Hügels oder der fernen Bergkette mit der Ebene des Thales war der einzige landschaftliche Wechsel, der dem Auge sich aufdrängte. Diese einfachsten Gegensätze brachte auch die Kunst zum Ausdruck. Sie suchte durch die gewaltige Größe ihrer Formen mit der Natur selber zu wetteifern und deren Einförmigkeit zu ergänzen. In rohester Form äußert sich dieses Streben durch das Kolossale zu imponiren in der Pyramide, feiner und durch den höheren Zweck veredelter in den ägyptischen Tempeln und in den babylonischen Prachtbauten, welche, nur in reicherer äußerer Ausstattung, die ursprüngliche Grundform der Pyramide gleichfalls erkennen lassen. Aber noch fehlt jede eigentliche Gliederung des Ganzen. Nur in dem Verhältniß der Breite zur Höhe

wird bisweilen mit Absicht eine regelmäßige Zahlenproportion eingehalten, die übrigens keineswegs mit den wirklichen Schönheitsgesetzen übereinstimmt.

Die Entwicklung der Kunst zeigt sich innig an die Nachbildung der Naturformen gebunden. Jedes Volk bringt in seinen Schöpfungen anfänglich nur die eigenthümliche Natur der Landschaft, die es bewohnt, zum Ausdruck; aber es giebt von derselben nicht etwa ein treues Spiegelbild, sondern es giebt sie nur in der selbständigen Verarbeitung seines Phantasielebens wieder. Die ganze Kunst der Völker des Orients blieb in der unmittelbaren Nachahmung der Natur befangen. Die Pyramide selbst ist die auf ihre Regelmäßigkeit zurückgeführte Bergform. In den Säulenreihen der ägyptischen Tempel begegnet man abwechselnd den Formen des Lotos und der Palme. Die grotesken Ausschmückungen der indischen Tempel strotzen von abenteuerlichen Gestalten, halb in Thier- halb in Menschenform. Man hat es den Griechen nachgerühmt, daß ihre Architektur zuerst sich von der Nachbildung der Natur gänzlich befreit habe. Doch dieser Ruhm ist nur zur Hälfte berechtigt. Die unmittelbare Nachahmung der Naturformen haben die Griechen allerdings aufgegeben. Aber die Regeln, nach denen sie verfuhren, waren deßhalb nicht minder aus der Natur entnommen. Sie brachten diese nur nicht mehr in der Mannigfaltigkeit des Einzelnen zur Darstellung, in der sie sich unsern Sinnen bietet, sondern sie schöpften aus ihr bloß die einfachen Gesetze der Regelmäßigkeit, der Symmetrie und der proportionalen Gliederung.

In der That bieten uns ja die Naturformen fortwährend nur Anwendungen dieser Gesetze. Regelmäßigkeit und allseitige Symmetrie zeigt die unorganische Form des Krystalls. Die horizontale Symmetrie kommt mit mannigfachen Abweichungen, die aber durch ihre Regelmäßigkeit nicht den Eindruck des Gesetzlichen stören, in der Pflanzenwelt zur Erscheinung. Horizontale Symmetrie neben proportionaler Vertikalgliederung der Gestalt zeigen endlich die vollkommeneren Thierformen und ganz besonders der Mensch.

Die Hauptabtheilungen, die das Auge an der menschlichen Gestalt unterscheidet, fügen sich der Regel des Proportionalgesetzes. Eine durch den Nabel gelegte Horizontallinie scheidet die Körperlänge in zwei Theile, von denen sich der obere zum unteren wie dieser zur ganzen Länge verhält. Jeder dieser Theile zerfällt in zwei proportionale Abschnitte; davon gehören die kleineren Proportionalglieder den entgegengesetzten Körperenden zu: Kopf und Hals verhalten sich zu der

Länge von der Schulter bis zum Nabel wie diese Länge zum ganzen oberen Körperabschnitt, und Unterschenkel und Fußhöhe verhalten sich zur Länge des Oberschenkels und des unteren Bauchtheils bis zum Nabel wie diese Länge zum ganzen unteren Körperabschnitt. So ist also die Körperlänge nicht bloß proportional, sondern in gewissem Grad zugleich symmetrisch gegliedert. — Man kann die Eintheilung noch weiter in's Einzelne fortsetzen, sich immer an die äußerlich markirten Abschnitte haltend; auch hier ergeben sich Verhältnisse, die sich dem Proportionalgesetz annähern und dabei, insoweit die Proportionalität es zuläßt, symmetrisch sind. Wir unterlassen es diese Gliederung weiter in's Einzelne zu verfolgen und fügen nur einen nach derselben entworfenen Maßstab bei. — Auch auf die Verhältnisse der Breiten- und Höhenmaße zu einander können wir hier nicht näher eingehen: sie folgen gleichfalls jenen Gesetzen der Formenschönheit, nur innerhalb der weiteren Grenzen, welche die Beziehung der beiden Dimensionen auf einander gestattet.

So ist denn die menschliche Gestalt vom Gesichtspunkt des ästhetischen Formgesetzes ein vollendetes Meisterwerk zu nennen: neben der horizontalen Symmetrie zeigt sie die vollkommenste proportionale Eintheilung in vertikaler Richtung und endlich in jedem ihrer Theile ein gefälliges Verhältniß der zwei Dimensionen zu einander. Erst, nachdem die Kunst an der treuen Nachbildung der menschlichen Gestalt ihren Sinn für die Gesetze der Formenschönheit geübt hatte, konnte sie diese Gesetze loslösen von der besondern Erscheinung und sie in die todte Natur übertragen. Dieses Ziel hat daher die Baukunst jenes Volkes erreicht, dem zuerst die plastische Darstellung der idealen Menschengestalt gelang. — Der große Entwicklungsgang der Kunst ist hier völlig analog jener Entwicklung, welche das individuelle Bewußtsein durchläuft. Auch dieses bleibt zuerst haften an der einzelnen Vorstellung. Erst allmälig erhebt es sich zur Allgemeinvorstellung und zum Begriff. Jenes Herausgreifen der abstrakten organischen Formgesetze und ihre Verwirklichung in der Architektur entspricht genau der Bildung des Begriffs und seiner Darstellung in dem Symbol. —

Die Baukunst ist unter den bildenden Künsten die früheste gewesen. Alle andern haben sich aus ihr entwickelt. Aber psychologisch ist die Geschichte dieser Kunst noch deßhalb von besonderem Interesse, weil in ihr, die wenigstens unmittelbar nicht an die Nachbildung der Natur gebunden blieb, der gestaltenden Einbildungskraft der freieste Spielraum

gegeben war. Für das Phantasieleben der Völker finden wir daher keine sprechenderen Zeugen als die Baudenkmale, die sie uns hinterlassen haben.

Doch so frei die Baukunst zu sein scheint, so sehr zeigt sie sich — und dies ganz besonders in ihren Anfängen — gebunden an die natürlichen Bedingungen ihrer Umgebung. Nicht bloß die größere oder geringere Vollkommenheit der Technik ist für die Formen, die sie schafft, von wesentlicher Bedeutung, sondern was sie erzeugt ist vor Allem abhängig von dem was die äußere Natur der Phantasie zu selbstthätiger Verarbeitung bietet. Die Baukunst hat begonnen mit der Nachahmung der unorganischen Naturformen. Indem sie aus ihrer Gebundenheit an das gemeine Bedürfniß zur selbständigen Kunst sich erhob, begann sie selbständige Werke von monumentaler Bedeutung zu schaffen. So bildeten Pyramiden, Obelisken und andere Baudenkmale von oft noch roherer Form den Uebergang zur eigentlichen Plastik. Selbst die Götteridole sind ursprünglich nur roh behauene Felsblöcke gewesen. Da man die Götter vermenschlichte, so suchte man auch ihren Idolen allmälig die menschliche Form zu geben. Diese, anfänglich nur eine unvollkommene Andeutung, ward mehr und mehr zur vollendeten Nachbildung. Während so aus der Architektonik die Plastik sich ausschied, gieng mit jener selbst eine Veränderung vor. Die selbständige Nachbildung organischer Formen, die man gelernt hatte, wurde auf die unorganischen Formen der Baukunst hinübergetragen. Das Ganze dieser Formen behielt zwar immer noch seine regelmäßige Einfachheit. Aber wie man dem monumentalen Felsblock eine organische Form gab, so suchte man diese auch in die starre Regelmäßigkeit der Tempel und anderer Bauwerke hineinzulegen. Pflanzen-, Thier- und Menschengestalten wurden in einzelnen Theilen des Gebäudes nachgeahmt. Der erfinderischen Phantasie genügte es nicht mehr die wesentlichen Bestandtheile des Kunstwerks organisch zu beleben; jene Gestalten wurden bald außerdem zu einem selbständigen Schmuck, der mit dem Aufbau des Ganzen nicht in nothwendiger Beziehung stand. So konnte es kommen, daß die Phantasie ganz in diesen ausschmückenden Zuthaten aufgieng, wie in der indischen Baukunst. Allmälig erst wurden jene Kunstzweige, die sich an der Architektonik herangebildet hatten, unabhängig von ihrer Erzeugerin, und zugleich wurde die Nachahmung der organischen Formen an dem architektonischen Kunstwerk selbst mehr verdeckt. In der Säule erhielt sich nur noch die entfernteste Andeutung der ursprünglichen Pflanzenform. Das Relief wurde zum Wandgemälde, und das Gemälde wurde ein selbständiges Kunstwerk.

Je mehr aber in den einzelnen Theilen des Baus die Nachbildung

der reichen organischen Welt sich verlor, um so mehr trug sie der nun durch die Plastik feiner gebildete Formensinn auf das Ganze über. Die starre Regelmäßigkeit der unorganischen Form oder der planlose Zufall genügten für dieses nicht mehr. Durch die Plastik hatte vor Allem an der menschlichen Gestalt das Gesetz der schönsten Form sich instinktiv dem Gefühl eingeprägt, und dieses brachte nun in der Architektonik jenes Gesetz in voller Reinheit zu seinem Ausdruck. Es ist darum unrichtig, wenn man noch heutzutage die Architektur die Kunst der unorganischen Formen nennt. In den uns kaum mehr zugänglichen Anfängen ihrer Entwicklung ist sie dies wohl gewesen. Aber durch die Griechen hauptsächlich ist sie zur Kunst des abstrakten organischen Formgesetzes geworden. Indem die Baukunst dieses Formgesetz in seiner höchsten Allgemeinheit verkörpert, muß sie ihre Wirkungen hauptsächlich in der Mannigfaltigkeit der Zusammenstellungen suchen, in welchen sie es zur Anwendung bringt, während umgekehrt die Plastik das Gesetz nur in den festen Kombinationen verkörpern kann, in denen die gegebenen Formen der Natur es ihr bieten, und daher ihrerseits suchen muß durch die Mannigfaltigkeit der feineren Formumrisse zu wirken, die ihr innerhalb jener festen Verbindungen möglich bleiben. —

Wir sind hier durch unsere Betrachtungen auf eine eigenthümliche Wechselbeziehung geführt worden zwischen dem was die Natur in ihren vollkommneren Bildungen erzeugt und dem was durch das Gesetzmäßige seiner inneren Gliederung unser ästhetisches Gefallen erregen muß. Die Formgesetze, die wir in den entwickelten Erzeugnissen der Natur verwirklicht finden, und die Formgesetze, denen unser ästhetisches Gefühl folgt, sind mit einander identisch. Was bedeutet diese Uebereinstimmung? Es liegt nahe zu vermuthen, daß wir unser ästhetisches Formgesetz eben nur nach dem Formgesetz, das wir in der Natur finden, gebildet haben, daß uns alle jene Formverhältnisse schön erscheinen, die den vollendeteren Bildungen der Natur folgen. Und sicherlich hat diese Erklärung ihre Berechtigung. Aber mit demselben Rechte dürfen wir auch behaupten, daß uns die vollkommenen Gestalten der Natur bloß deßhalb schön erscheinen, weil sie mit dem in uns gelegenen ästhetischen Formgesetz übereinstimmen. Denn an und für sich ist das Vollkommene noch nicht das Schöne. Das Schöne tritt in der Vollkommenheit der äußeren Form zu Tage. Was bestimmt aber unser Urtheil über die Vollkommenheit der äußeren Form als eben unser inneres ästhetisches Formgesetz? Wir treffen hier auf eine tiefere Uebereinstimmung der Gesetze des äußern und des innern Geschehens,

wie sie uns nicht anders auf jeder Stufe des Seelenlebens entgegengetreten ist, um uns immer wieder daran zu mahnen, daß inneres und äußeres Geschehen in sich einerlei sind und nur für unsere Anschauung unvereinbar auseinandertreten.

Welche Gesetze in der äußeren Natur den tieferen Grund der ästhetischen Formgesetze enthalten, dies ist bis jetzt nur unvollständig zu ermitteln gewesen. Die Regelmäßigkeit oder allseitige Symmetrie des Krystalls führen wir auf die Anziehungskräfte zurück, die bei seiner Bildung, entweder nach allen Richtungen gleich oder nach den einzelnen Axen verschieden, gewirkt haben. Auch die gesetzmäßige Form des Pflanzen- und Thierkörpers und der menschlichen Gestalt ist ein Produkt der bei ihrer Bildung wirksam gewesenen Kräfte: das Formgesetz ist ein Produkt des Entwicklungsgesetzes. Aber das Entwicklungsgesetz der organischen Formen hat leider noch nicht mit Klarheit erfaßt werden können, seine Auffindung ist der Wissenschaft der Zukunft vorbehalten geblieben.

Leichter wird uns die Antwort, wenn wir nach jenen innern, psychologischen Gesetzen fragen, die das ästhetische Formgesetz bedingen. Das befriedigende Gefühl, das die vollkommene Regelmäßigkeit oder die Symmetrie erzeugt, hat mit dem Gefühl des Rhythmus die größte Aehnlichkeit. Der Rhythmus wiederholt Bewegungen und Klänge, die Symmetrie wiederholt Formen. Aber die Symmetrie entspricht dem einfachsten Rhythmus, den es giebt, der Wiederholung des Identischen. Es erinnert so die starre Regelmäßigkeit der ursprünglichen Formen der bildenden Kunst an jenen eintönigen Rhythmus der ersten dichterischen Erzeugnisse der Völker, in welchen die Wiederkehr derselben Wörter, derselben Sätze den ganzen Rhythmus der Form bildet. Auch das Gefühl für die Proportionalität ist mit dem Gefühl des Rhythmus verwandt. Wir vergleichen zuerst den kleinern Theil mit dem größern, dann den größern mit dem Ganzen: die letzte Vergleichung hat das nämliche Resultat wie die erste. Aber neben dieser Uebereinstimmung treffen wir hier doch zwischen den verglichenen Elementen eine deutlich ausgesprochene Verschiedenheit an. Die Proportionalität ist jenem vollkommeneren Rhythmus vergleichbar, der innerhalb der Wiederholung des gleichen Zeitmaßes, des gleichen Klangs oder des gleichen Gedankens eine Mannigfaltigkeit des besonderen Inhalts gestattet. Darum macht hier erst die Form trotz ihrer Gebundenheit eine Bewegung möglich, während diese bei der Symmetrie, dem Rhythmus identischer Wiederholung, verloren geht. —

So führt uns die Zergliederung des ästhetischen Gefühls immer

und überall auf denselben Prozeß zurück. Dieser Prozeß beginnt stets mit einer messenden Vergleichung der Eindrücke. Das ästhetische Gefühl wird befriedigt, wenn die Vergleichung uns eine innere Uebereinstimmung zwischen den Eindrücken aufweist; und im vollkommensten Grade wird es befriedigt, wenn neben der Uebereinstimmung zugleich eine Mannigfaltigkeit uns entgegentritt, die fort und fort auf ein Anderes hinweist. Im ruhigen Geschlossensein muß ein bewegtes Weiterstreben, in der Einheit eine Vielheit enthalten sein. Eine Mehrheit von Klängen erregt in uns das Gefühl der Harmonie, wenn von den Theiltönen derselben einzelne zusammenfallen, die übrigen ohne sich durch Dissonanz zu stören neben einander herfließen. Die Wiederholung des gleichen Zeitmaßes oder ähnlicher Laute verbunden mit einer innern Bewegung der Vorstellungen erzeugt den Rhythmus. Die Wiederholung übereinstimmender Raumverhältnisse endlich bedingt das ästhetische Gefallen bei der Gestaltenauffassung.

Wenn es eine selbständige Idee des Schönen giebt, so kann sie nur aus diesen ihren elementaren Bedingungen entwickelt werden. Welches ist nun das Gemeinsame, in welchem alle jene Erscheinungen elementarer Schönheit übereinstimmen? Es ist offenbar der Begriff der Ordnung in seinem höchsten Sinne genommen. In jeder schönen Erscheinung liegt die Idee eingeschlossen, daß die Welt keine rohe Masse aus einander fallender Einzelnheiten sei, sondern daß sich in ihr Eines auf das Andere beziehe. So trägt schon die einzelne Erscheinung in sich die Hindeutung auf ein geordnetes Weltganze, auf einen Kosmos, wie es die Griechen mit so bezeichnender Vieldeutigkeit ausdrückten. In diesem Wesen der Idee des Schönen findet aber zugleich ihre Beziehung zu den religiösen, zu den sittlichen und intellektuellen Ideen offen sich dargelegt. Die ewige Ordnung, die durch alle Dinge hindurchgeht, läßt das Wesen der Dinge als ein unendliches und unfaßbares erscheinen, und dies ist die Idee, in der das religiöse Gefühl wurzelt. Die äußere Ordnung deutet auf eine innere hin, und aus der Gebundenheit an ein inneres Gesetz, das von Anfang an in dem Weltlauf verborgen liegt, wird das sittliche Gefühl erzeugt. Aus dem instinktiven Erkennen einer planmäßigen Ordnung endlich nimmt das intellektuelle Gefühl seinen Ursprung. So ist der reichste von allen Erfolgen, die menschlichem Wirken gestattet sind, der freien Erzeugung des Schönen beschieden. Während Leben und Wissenschaft nur getrennt die Quellen des Daseins verfolgen können, darf die Kunst aus dem Vollen und Ganzen schöpfen. —

Siebenunddreißigste Vorlesung.

Scheinbar eine neue Seite des psychischen Lebens tritt uns in den sittlichen Gefühlen entgegen. Von einem Erkenntnißprozeß, der im Unbewußten das Gefühl erzeugt, ist hier, wenigstens unmittelbar, nichts zu beobachten. Dagegen sehen wir sogleich das sittliche Gefühl innig an die Handlung gebunden.

Auch die Handlung nimmt aus dem Gefühl ihren Ursprung. Alle unsere Handlungen sind ursprünglich instinktiv, viele bleiben es immer. Erst indem das Bewußtsein entsteht, bemächtigt sich die bewußte Reflexion unseres Thuns. Aber gewisse Motive des Handeln sind stets unbewußt oder können doch nur nachträglich, wenn sie schon aufgehört haben die Handlungen zu bestimmen, Gegenstand bewußter Erkenntniß werden. Zu ihnen gehören die sittlichen Bestimmungsgründe der Handlungen. Bei der Betrachtung des ästhetischen Gefühls sind wir an den Begriffen des Gefallens und Mißfallens stehen geblieben, und diese Begriffe erstreckten sich über alle Naturdinge, insoweit dieselben durch ihre Form bestimmend sein können für unsere Anschauung. Aber in der Auffassung der Persönlichkeit giebt es etwas, das über bloßes Gefallen und Mißfallen hinausgeht. In ihr liegen noch andere Zwecke als diejenigen, die in der ruhenden Form sich äußern, und dies eben sind die sittlichen Zwecke, die in den Handlungen zu Tage treten. Das sittliche Gefühl ist daher stets gebunden an ein persönliches Wesen.

Das sittliche Gefühl ist keineswegs die einzige Maxime der Handlungen. Diese können von den verschiedensten andern, sittlich gleichgültigen Einflüssen bestimmt werden. Alle übrigen Formen der Gefühle

können sich in Handlungen äußern. Das sittliche Thun ist nur eine einzige spezielle Seite des praktischen Lebens. Aber diese Seite unterscheidet sich von den andern dadurch, daß im Gebiet des Sittlichen das Gefühl gar nicht loszulösen ist von der Handlung, in der es sich äußert, während sonst die Gefühle sehr wohl unabhängig betrachtet werden können. Ohne den späteren Untersuchungen über die Natur der Handlung überhaupt vorzugreifen, auf die wir erst nach beschlossener Betrachtung des gesammten Gefühlslebens kommen werden, sei deßhalb hier das Handeln nur als das unerläßliche Material betrachtet, aus welchem sich Schlußfolgerungen über das Wesen der sittlichen Gefühle gewinnen lassen.

Suchen wir diejenigen Handlungen auf, die wir im Leben als sittliche bezeichnen, so entgleitet hier jeder sichere Maßstab unsern Händen. Wir bemerken bald, daß eine absolute Werthschätzung des sittlichen Thuns immer unmöglich ist. Sittlich ist eine Handlung ja nur, wenn die Motive sittlich sind, aus denen sie hervorfließt. Die Handlung selbst ist ein äußeres Geschehen, das an sich weder sittlich noch unsittlich ist: es wird das eine oder das andere erst durch die handelnde Person. Es kommt mit einem Wort nur darauf an, ob die Handlung von dem sittlichen Gefühl erzeugt ist. Mit voller Schärfe hat diese Wahrheit zuerst Kant ausgesprochen und darauf seine Philosophie der praktischen Vernunft gegründet. Indem er die Gesinnung zum alleinigen Maßstab des Handelns nahm, wurde ihm der Begriff des Guten und Bösen selber lediglich ein Erzeugniß jenes inneren moralischen Gesetzes, das im Gewissen sich ausspricht. Indem er aber das Gefühl als den erzeugenden Grund der sittlichen Handlungen dachte, der von diesen völlig unabhängig sei, mußte er dasselbe nothwendig als ein voraussetzungsloses Element unseres Geistes hinstellen, und in der Allgemeingültigkeit jenes inneren moralischen Gesetzes glaubte er den sicheren Beweis dafür zu finden, daß dasselbe von Anfang an in den Menschen gelegt sei. Denn wo sollte die allgemein bindende Kraft des Gesetzes herkommen, wenn es etwa erst aus Handlungen abstrahirt werden müßte, da es selbst doch eine Maxime ist, welche die Handlungen bestimmt und ihnen also vorausgeht?

Hiermit hatte Kant die Frage nach dem Ursprung des sittlichen Gefühls ganz aus dem Kreis der psychologischen Untersuchungen entfernt. Denn was vom Uranfang in uns gelegt ist, das duldet keine Herleitung. Aber es war jetzt in das ganze innere Leben ein unversöhnlicher Zwiespalt gebracht. Das Gesetz der Sittlichkeit war ein neues geistiges Element, das mit den allgemeinen Gesetzen des Erken-

nens nicht die entfernteste Verwandtschaft hatte, ja das mit diesen in einem fortwährenden Streite lag. Und dennoch fällt, wenn man die Erfahrung berücksichtigt, sogleich in die Augen, daß der sittliche Zustand des Menschen mit der Reife seines Erkennens in innigster Beziehung steht. Sollte also nicht wohl in jener Schlußfolgerung irgend ein Punkt übersehen sein, durch den an den Anfang geschoben wird was eigentlich in der Mitte des ganzen Prozesses steht?

Eine frühere Philosophie hatte, unbekannt mit den Gesetzen des unbewußten Seelenlebens, häufig sich bestrebt, viele Erscheinungen, die sie im Bewußtsein vorfand, aus einer vernünftigen Erwägung abzuleiten. So wurde ihr auch das sittliche Gefühl eine aus Erfahrungen abstrahirte Klugheitsmaxime. Als dann ein tieferes Eingehen in die Geistesprozesse nichts von jenen vernünftigen Erwägungen innerhalb des Bewußtseins vorfinden konnte, warf es dieselben ganz aus der Seele heraus, und man begann nun die fraglichen Thatsachen als uranfängliche Elemente des Geistes zu betrachten. Diesen Standpunkt nimmt durchweg Kant's kritische Philosophie ein. Wie sie Raum und Zeit als ursprüngliche Formen der Anschauung und gewisse einfache Begriffe als ursprüngliche Formen des Erkennens betrachtet, so wird ihr das innere Sittengebot die ursprüngliche Form des Handelns; und überall findet sie das wesentliche Beweismittel für diese übersinnliche Unmittelbarkeit jener Formen in ihrer Allgemeingültigkeit, die von jeder Einzelerfahrung unabhängig scheint. Wie Raum und Zeit die ursprünglichen Gesetze des Anschauens sind, weil wir sie uns nimmer aus der Anschauung hinwegdenken können, so ist das Gewissen das ursprüngliche Gesetz des Handelns, weil die Handlung niemals und nirgends von diesem Gesetz sich befreien läßt. Aber die Möglichkeit eines Entstehungsprozesses, der im Unbewußten liegt, hatte der Philosoph hierbei nicht in Rücksicht gezogen. Nachdem wir uns überzeugt haben, daß die Anschauung des Raumes und die Grundbegriffe des Verstandes eine solche unbewußte Quelle besitzen, werden wir wohl berechtigt sein zu untersuchen, ob nicht auch das Sittengebot einen ähnlichen Ursprung nimmt. Denn wir werden um so mehr befugt sein dies zu vermuthen, da das Sittengebot entschieden in der Form des Gefühls auftritt, das Gefühl aber bis jetzt überall auf unbewußte Erkenntniß zurückwies.

Daß wir den Maßstab zur Beurtheilung des Sittlichen nicht aus der einzelnen sittlichen Handlung, sondern lediglich aus der Gesinnung nehmen, ist unzweifelhaft richtig, und insofern ist auch jenes Prinzip, das die Sittlichkeit allein in die Stimme des Gewissens legt, sicher

berechtigt. Aber es ist damit noch nicht entschieden, ob das Gewissen von Anfang an in Jeden gelegt ist, oder ob es nicht aus äußern Anregungen und aus darauf gegründeten logischen Prozessen, wenn auch unbewußt, sich hervorbildet. Eine Maxime, die im ausgebildeten Seelenleben jede einzelne Handlung bestimmt, braucht deßhalb nicht auch in der Entwicklung jeder einzelnen Handlung voranzugehen.

Wenn man auf das innere Sittengebot, das wir im Bewußtsein vorfinden, das Sittliche zurückführt, indem man Alles sittlich nennt was mit jenem Gebot übereinstimmt, so bekommt man damit keineswegs eine Einsicht in das Wesen des sittlichen Gefühls, sondern man hat einen Kreisgang gemacht, welcher der wirklichen Erklärung ausweicht: aus der Thatsache des sittlichen Gefühls stammt die Idee des Sittlichen, und um eine Einsicht in diese Idee zu gewinnen, wird bloß auf jene Thatsache zurückgegangen, ohne daß man sie näher in ihrem Entstehen zu begreifen sucht.

Ueberall wo wir ein fertiges Resultat im Bewußtsein vorfinden, stellt sich der psychologischen Untersuchung die Frage: wie kommt dasselbe in's Bewußtsein? Um diese Frage im Gebiet des Sittlichen zu entscheiden, werden wir das nämliche Verfahren in Anwendung bringen müssen, das wir überall bei der Zergliederung der Gefühle befolgt haben. Niemals kann ein Gefühl aus der Art und Weise, wie es im Bewußtsein auftritt, auch unmittelbar in seiner Entstehungsweise begriffen werden: hierzu ist es vielmehr unerläßlich, daß wir das objektive Geschehen untersuchen, durch welches das Gefühl in uns erzeugt wird. Wie wir das Gefühl der Harmonie erst erfassen können, wenn wir wissen, was objektiv die Harmonie ist, so werden wir auch das sittliche Gefühl erst verstehen, wenn wir dargelegt haben, was objektiv das Sittliche ist. Wir werden fragen müssen, was nach dem übereinstimmenden Gefühl aller Menschen als sittlich bezeichnet wird. Oft hat man daraus, daß keineswegs immer das sittliche Gefühl, das eine Handlung lobt oder tadelt, übereinstimmt, den Schluß gezogen, es gebe überhaupt auf sittlichem Boden nichts was objektiv gültig sei, sondern es existire hier nur ein Maßstab subjektiver Werthschätzung; und diese Schlußfolgerung hat nicht am wenigsten dazu beigetragen, das Sittliche nur in das innere Sittengebot, in die Gesinnung zu verlegen. Der I n h a l t der Handlungen, sagte man, ist an sich unbestimmbar, was hier gut heißt, wird dort böse genannt; aber Gut und Böse, diese F o r m e n des Handelns, kehren überall wieder, wenn sie sich auch mit verschiedenem Inhalt erfüllen, in ihnen oder vielmehr in dem Gewissen, das sie enthält, kann daher allein die Idee des Sittlichen liegen.

Doch überstürzt sich nicht diese Schlußfolgerung? Dürfen wir von allen Begriffen, die einen nicht völlig festen Inhalt haben, die Existenz negiren? Es wäre sehr zu fürchten, daß dann überhaupt keine Begriffe mehr übrig blieben. Jeder Begriff setzt eine Entwicklung voraus, also eine Stufenfolge von Zuständen, auf der er sich immer mehr seiner vollendeten Ausbildung nähert. Wenn das sittliche Gefühl und die sittlichen Begriffe auch zu verschiedenen Zeiten mannigfach gewechselt haben, so fällt doch was man zum Maß der sittlichen Handlungen genommen hat nicht so weit auseinander, daß es nicht in eine einzige Entwicklungsreihe hineinpaßte.

Sehen wir aber zunächst ab von dem Inhalt der sittlichen Gefühle, so läßt schon aus der Form derselben manche Rückfolgerung auf ihren Bildungsprozeß sich machen. Das Gute wie das Böse liegt ursprünglich in uns nur als Idee, als Resultat instinktiver Erkenntniß. Es theilt mit den ästhetischen Ideen die Unvollkommenheit, daß es erst durch die wissenschaftliche Analyse in den klaren Begriff übersetzt werden muß. Die Wissenschaft der Ethik, die dies vollbringt, hat aber eine nicht minder schwierige Aufgabe als die Aesthetik. Es ist bis jetzt kaum gelungen, das Gute als Begriff in allen seinen Merkmalen festzustellen, und als Idee ist es in seinem Ursprung vollkommen in das Dunkel der unbewußten Seele gehüllt. Dagegen ist die formale Entstehung der sittlichen Gefühle fast unmittelbar in dem Bewußtsein gelegen, und es bedarf nur einer geübten Selbstbeobachtung, um sie hier aufzufinden.

Ob eine Persönlichkeit den Zweck des Guten in sich zu verwirklichen strebt, können wir nur beurtheilen aus ihren Handlungen. Aber die Handlungen sind nur äußere Zeichen für die *Gesinnung*. Wir beurtheilen die Handlungen erst dann als gute, wenn sie mit der Gesinnung im Einklang stehen. Diese Uebereinstimmung der Handlungen mit der Gesinnung bildet die sittliche *Wahrheit*. Ihr Gegensatz ist die *Lüge*. Handlungen nehmen wir dabei im allerweitesten Sinne, Handlung ist selbst das gesprochene Wort, ist überhaupt jede Aeußerung innerer Motive in einer Bewegung. Wo sittliche Handlungen aus einer unsittlichen Gesinnung entspringen, da entsteht der sittliche *Schein*, der aber nie eine Dauer haben kann, weil die lügenhafte sittliche Handlung nur einen Zweck hat und daher auch nur geübt wird, wenn sie unsittliche Handlungen möglich machen oder verdecken soll. Deßhalb ist die *einzelne* Handlung ein trügerisches Zeichen, und unser sittliches Urtheil über eine Person ist streng genommen nicht sicher, bevor wir nicht *alle* Handlungen derselben kennen, was immer

nur nach abgeschlossenem Lebenslauf und da auch nur unvollkommen geschehen kann. Das moralische Urtheil wird aber um so unsicherer, weil es außer dem sittlichen auch einen unsittlichen Schein giebt, weil eine Handlung isolirt betrachtet unsittlich erscheinen und doch aus einer vollkommen sittlichen Gesinnung hervorgehen kann.

Ist es lediglich die Gesinnung, auf die es beim moralischen Urtheil ankommt, so wird auch das Gute nothwendig nur in der Gesinnung liegen. Die Handlung benützen wir bloß als das äußere Zeichen, damit sie uns, so weit es eben möglich ist, in die Gesinnung einen Einblick gebe. Die Handlung an sich ist weder gut noch böse, sie ist es nur, insofern sie auf die Gesinnung schließen läßt. Worin besteht also die gute Gesinnung? Ist jener sichere Maßstab, der sich für die Handlung nicht aufstellen läßt, für die Gesinnung zu finden?

Zunächst besitzt die Gesinnung einen subjectiven Maßstab; er ist es, der die Unterscheidung von Gut und Böse uns überhaupt erst möglich gemacht hat. Diesen subjectiven Maßstab entnehmen wir aus der Kenntniß unserer eigenen Gesinnung. Daß die Handlung auf eine Gesinnung schließen läßt, wissen wir überhaupt nur aus der innern Selbsterfahrung. Nur in dieser kennen wir genau die Gesinnung, die einer Handlung entspricht, und wo wir in der äußern Erfahrung eine Handlung auf eine Gesinnung zurückführen, da geschieht es lediglich nach der Analogie mit der Selbsterfahrung. In der letzteren allein haben wir gleichzeitig die Gesinnung und die Handlung. Hier sind wir daher stets genöthigt, beides, Gesinnung und Handlung, mit einander zu vergleichen. Das Resultat dieser Vergleichung bildet das Gewissen, das höchst bezeichnend die Sprache in Verwandtschaft mit dem Wissen gebracht hat. Denn wir wissen nichts so genau als was das Gewissen uns mittheilt, und keine wissenschaftliche Wahrheit ist so zuverlässig wie die Wahrheit, die aus dem Gewissen spricht.

Wenn wir das Sittliche als den ersten Zweck der Persönlichkeit denken, entsteht überall, wo dieser Zweck uns verwirklicht entgegentritt, das Gefühl der Achtung. Wo er als verfehlt erscheint, da erzeugt sich das Gefühl der Verachtung. Zwischen beiden in der Mitte liegt die Nichtachtung, die überhaupt keinen sittlichen Zweck in dem Gegenstand sucht. Nichtachtend verhalten wir uns gegen alle sachlichen Gegenstände. Andern Menschen gegenüber ist die Nichtachtung so gut als Verachtung, weil sie die Person zur Sache erniedrigt.

Wo Achtung und Verachtung sich auf das eigene Ich beziehen, da entnehmen sie ihr Maß unmittelbar aus dem Gewissen. Das gute Gewissen erzeugt Selbstachtung, das böse Gewissen Selbstver=

achtung. Diese Gefühle sind weit intensiver, als die Achtung und Verachtung gegen andere Menschen, theils deßhalb, weil wir Andere, wenn sie uns mißfallen, leicht unberücksichtigt lassen, die Verachtung zur Nichtachtung mildernd, theils aber deßhalb, weil nur uns selbst das Gewissen über die Berechtigung der Achtung und der Verachtung volle Gewißheit giebt, während wir ja bei Andern in den Handlungen nur unsichere Zeichen der wirklichen Gesinnung besitzen.

Das Gewissen ist nicht eine zeitweise ruhende Kraft, die dann und wann zur Aeußerung kommt, sondern das Gewissen selbst besteht nur aus seinen Aeußerungen, es existirt nur, insofern es thätig ist. In jedem einzelnen Fall aber, wo das Gewissen sich äußert, ist es ein Schluß. Wir schließen, daß unsere Gesinnung entweder so oder nicht so ist, wie sie sein sollte, daß sie der Idee des Guten, die wir in uns tragen, entweder entspricht oder nicht entspricht. Das Gewissen ist also ein Vergleichungsschluß: es vergleicht unsere eigene Gesinnung mit dem Bild der guten Gesinnung, das wir uns gemacht haben. Auch indem wir die Handlungen Anderer beurtheilen, versetzen wir uns in ihr Gewissen, und erst aus diesem entnehmen wir das Maß unserer sittlichen Werthschätzung. Das Gewissen entscheidet erst, ob unsre und Anderer Handlungen aus der *guten* Gesinnung hervorfließen oder nicht. Deßhalb frägt aber das Gewissen nicht einzig und allein nach der Gesinnung, sondern es steht in nächster Beziehung zum Handeln. Und es entscheidet nicht bloß bei Andern, sondern sogar bei uns selbst bloß das Handeln über die Beschaffenheit der Gesinnung. Vergleichen können wir ja unsere eigene Gesinnung mit der guten und bösen Gesinnung nur dann, wenn uns beide bekannt sind. Damit, daß uns eine Gesinnung bekannt ist, steht es uns aber auch frei sie zu wählen. Unsere Gesinnung ist daher nie absolut fest, sich selbst überlassen schwankt sie herüber und hinüber. Erst der Wille bringt dieses Schwanken zum Stillstand — und auch er nur, so lange sein Impuls dauert, der Impuls des Willens aber ist immer vorübergehend. Der Wille äußert sich in der Handlung. Die Gesinnung wird daher stets erst lebendig, wenn sie in dem Handeln zur Wirklichkeit kommt. So lange die Gesinnung nicht nach außen tritt als Handlung in Wort oder That, bleibt sie auch für das Gewissen todt. Das Gewissen findet seine Befriedigung erst, wenn der Wille die gute Gesinnung zum Sieg bringt, und die Stimme des Vorwurfs erhebt es nur dann, wenn die unsittliche Gesinnung sich zum Regulativ des Handelns aufwirft.

Indem also die Achtung gegen uns selbst und gegen andere Menschen bloß auf die Gesinnung sich gründet, zieht sie doch die Gesinnung

nur insofern in Rücksicht, als dieselbe zur Aeußerung kommt, als sie zum bestimmenden Grund der Handlungen wird. Alles innere Schwanken der Gesinnung existirt für sie nicht mehr, — die Thatsache aber, daß die Gesinnung schwankt, macht es überhaupt erst möglich, daß es eine Achtung und eine Verachtung giebt, denn beide Gefühle knüpfen sich bloß deßhalb an die Gesinnung an, weil sie sich der Möglichkeit ihres Gegensatzes bewußt werden. Achtung und Verachtung sind nur denkbar, weil das Gute und das Böse als Maximen des Handelns der freien Wahl anheimgegeben sind und daher auf eigenem Verdienst oder auf eigenem Unwerth beruhen.

Der einzelne Akt des Gewissens ist ein logischer Schluß. Die eigene Gesinnung, die uns Maxime des Handelns ist, liegt vor, ebenso die gute Gesinnung, die uns Maxime des Handelns sein soll: die Vergleichung, welche das Gewissen zwischen beiden ausführt, ist ein deduktiver Schluß. Auf einem ähnlichen Schlusse beruht unser sittliches Gefühl gegenüber andern Menschen. Indem wir einen Andern moralisch achten oder verachten, versetzen wir uns in das Gewissen dieses Andern, wir fragen uns, ob seine Handlungen von seinem Gewissen gebilligt werden, und darnach fällt unsere Entscheidung aus. Deßhalb richtet sich unsere sittliche Achtung nicht bloß nach den Handlungen eines Menschen, insofern in denselben seine Gesinnung zu Tage tritt, sondern sie richtet sich auch nach der ganzen sittlichen Entwicklung desselben. Wir nehmen an, daß das Gewissen bei den Einzelnen eine verschiedene Ausbildung erreicht, die abhängig ist von der geistigen Bildung, und wir haben diese Annahme aus einer großen Zahl von Erfahrungen abstrahirt. Es kommt uns also nicht bloß an auf das absolute Maß sittlicher Gesinnung, das im Handeln wirklich sich ausspricht, sondern auch auf das relativ zu erwartende; das letztere verstehen wir unter der moralischen Zurechnungsfähigkeit.

Ist das Gewissen ein deduktiver Schluß, so muß demselben aber nothwendig eine Induktion vorangehen, jene Induktion nämlich, welche feststellt, wie die sittliche und die unsittliche Gesinnung beschaffen sind. Es muß die Idee des Guten und die Idee des Bösen auf induktivem Wege gewonnen sein, bevor das Gewissen, hier anknüpfend, seinen deduktiven Schluß vollzieht.

Um aber der Entwicklung dieser Ideen auf die Spur zu kommen, dazu reicht die Selbstbeobachtung nicht mehr aus. Denn Jedem von uns wird eine Menge sittlicher Ideen als fertiges Besitzthum überliefert. Das Einzelbewußtsein enthält daher immer nur einen kleinen abgezweigten Theil der ganzen sittlichen Entwicklung.

Eine erste Einsicht in das Entstehen der sittlichen Ideen und namentlich in den logischen Prozeß, der diesem Entstehen zu Grunde liegt, dürfte es uns wohl geben, wenn wir die Frage zu beantworten suchen, wie denn die Wissenschaft zu den sittlichen Begriffen gelangte. Da der Begriff nur die in die Klarheit des Bewußtseins übersetzte Idee ist, so werden wir vielleicht nachher bloß die Begriffsgenese in's Unbewußte verlegen müssen, um die Bildungsweise der Idee zu erhalten.

In den Anfängen der Wissenschaft kann von einem begriffsmäßigen Verständniß der sittlichen Ideen noch nicht die Rede sein. Die Weisen und Lehrer des Volks fassen gewisse Maximen, die unmittelbar aus dem sittlichen Leben selber gegriffen sind, in vereinzelte Aussprüche. Dabei stehen diese sittlichen Vorschriften theils noch ganz auf dem Boden der religiösen Anschauungen, theils sind sie bedingt durch die gegebenen Verhältnisse der Gesellschaft. Deßhalb erhalten diese Sittensprüche stets ihre bestimmte Färbung durch den Charakter und die Geschichte der Völker. So machen die Gesetzbücher Manu's jedem Inder Enthaltung von sinnlichem Genuß, Sanftmuth, Bescheidenheit und Gastfreundschaft, jeder einzelnen Kaste aber die Beschränkung auf das ihr eigene Arbeitsgebiet zur Pflicht, und die strengsten Befehle in Bezug auf die Befolgung der äußeren Kultusformen finden sich untermengt mit den allgemein ethischen Gesetzen. Die verstandesmäßige Moral der Chinesen gipfelt in dem Ausspruch, daß in der rechten Mitte alle Tugend liegt: die Nüchternheit, die Höflichkeit, die Seelenruhe sind die höchsten Vorzüge des Weisen; das Individuum verschwindet dem Ganzen gegenüber, die unbedingte Hingebung an den in dem Kaiser repräsentirten Staat ist die oberste Pflicht eines Jeden. Ein lebendigeres sittliches Bewußtsein spricht sich in den heiligen Büchern der Parsen aus. Wer Unrecht thut, fällt jenen Dämonen der Finsterniß anheim, unter denen nicht bloß die zerstörende Wucht der äußern Natur, sondern vor Allem die innere Stimme des Gewissens geschildert ist. Der Fleiß, die geselligen Tugenden der Wahrhaftigkeit und Treue sind es, die den Menschen rein machen; die Trägheit, die Lüge und der Betrug sind das Unreine; nicht minder aber macht die Beschmutzung des Körpers, der Genuß gewisser Speisen, die Berührung eines Leichnams und der Verstoß gegen viele andere Vorschriften des religiösen Kultus unrein und fordert Sühne.

Eine Trennung der sittlichen Pflichtgebote von den äußeren Kultusgesetzen wurde vielleicht zuerst von griechischen Philosophen vollzogen. Jener Thales von Milet, der die persönlichen Götter zerstörte und bloß

noch kosmische Mächte in der Natur anerkannte, hat, wie es scheint, zum ersten Mal auch die sittlichen Gesetze von der Beimengung religiöser Gebote gereinigt. Von den sogenannten sieben Weisen Griechenlands, namentlich von Thales und Bias, ist uns eine Reihe von Sittensprüchen aufbewahrt, die heute noch als goldene Lebensregeln gelten können.

Betrachten wir alle diese Sittengebote, wie sie hervorragende Denker aus der Beobachtung des Lebens und Verkehrs geschöpft haben, so finden wir überall in denselben die wesentlichen Momente der Sittlichkeit dargestellt, obgleich sie im Einzelnen sehr nach der Natur der Völker auseinanderweichen. Anfänglich ist noch die Sittenvorschrift zugleich religiöses Gebot. Indem sie unabhängig wird, gestaltet sie sich mehr und mehr in eine bloße Klugheitsmaxime um. Zu einer solchen ist sie namentlich bei jenen Philosophen Griechenlands geworden: Erkenne dich selbst, — sei sparsam in Worten, — beginne langsam und das Begonnene setze mit Festigkeit durch, — unglücklich ist wer das Unglück nicht tragen kann, — diese und noch manche andere Vorschriften, die dem Thales und Bias zugeschrieben werden, sind nur kluge Lebensregeln, die einen höheren sittlichen Zweck gar nicht im Auge haben. Und wo wirklich ein ethischer Gehalt in der Sentenz liegt, da ist dieselbe doch sichtlich aus einem Motiv hervorgeflossen, das in unserem Sinne kein sittliches genannt werden kann. Suche allen Bürgern zu gefallen, sagt Bias, dies hat die meiste Gunst; die eigene Weise aber redet oft in schadenbringender Verblendung.

Während die Privatmoral dieser Weltweisen lediglich in Klugheitsmaximen aufgeht, ist ihre wirkliche Ethik bloß auf den Staat gerichtet. Entsagen muß der Einzelne nur da, wo es durch das Interesse des Ganzen gefordert ist, sonst ist allein das Streben nach vielseitigstem Genuß das Motiv seines Handelns.

Die Sophisten bemächtigten sich mit jener spitzfindigen Syllogistik, mit der sie fast das Gesammtgebiet des Wissens dialektisch zersetzten, auch der sittlichen Vorstellungen. Indem sie, dem Beispiel jener alten Philosophen folgend, das Ethische auf Klugheitsmaximen zurückführten, kamen sie nur zu ganz entgegengesetzten Schlußfolgerungen. Sie führten die gemeine Erfahrung in's Feld, daß die Gerechten zu Grunde gehen, während die Ungerechten gedeihen. Sind das Gute und Nützliche einander gleich, hieß dann die Schlußfolgerung, so ist auch Unrecht thun besser, als Unrecht leiden. Damit war nur die Verkehrtheit bewiesen, zu der es führt, wenn man das Sittliche aus Klugheitsrücksichten ableiten will. Aber es lag doch zugleich in dieser zersetzenden Dialektik eine berechtigte Reaktion des Individuums gegen die Macht

der Gesammtheit, wie sie im hellenischen Staatsleben sich ausgebildet hatte. Deutlich tritt dies in bestimmten Aussprüchen der Sophisten hervor. Recht und Macht sind ihnen einerlei. Das Gesetz ist ihnen nur eine Erfindung der Machthaber zu eigenem Nutzen, und während die Einen, sich den gegebenen Verhältnissen fügend, dies in der Natur gerechtfertigt finden, erklären Andere jedes Mittel erlaubt, durch das der Einzelne der unbequemen Pflicht sich entziehen kann.

So wurde, indem die individuelle sich von der öffentlichen Moral emanzipirte, zunächst auf die Sinnlichkeit und die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse ein einseitiges Gewicht gelegt. Die sinnliche Lust erschien als das zu erstrebende Gut. Die öffentlichen Lehrer gaben dabei nur dem moralischen Verfall der Gesellschaft selbst einen Ausdruck. Deßhalb war die Thätigkeit des Sokrates, als er mit aller Energie der Ueberzeugung jene Verirrungen bekämpfte, vor Allem eine reformatorische. Auch er nahm die individuelle Moral zum Ziele seiner Lehre. Er schlug die sophistische Dialektik mit ihren eigenen Waffen, indem er die absurden Folgesätze nachwies, zu denen ihre Prämissen hinführten. Aber Sokrates hat für die Geschichte der sittlichen Begriffe eine viel weitergehende Bedeutung. Er ist der Schöpfer einer Wissenschaft des Sittlichen geworden. Der Keim zu einer solchen war bei den Sophisten schon gelegt, insofern auch sie überall nur ein klares Wissen als Prinzip des Handelns dulden wollten. Aber ihr eigenes Wissen schloß das Sittliche noch aus, und so brachten sie dasselbe, da sie es als Thatsache nun einmal vorfanden, ohne Weiteres unter die Begriffe des sinnlich Angenehmen und Unangenehmen.

Nachdenkend über den sittlichen Verfall, den er in seiner unmittelbaren Umgebung vorfand, suchte Sokrates nach den Ursachen desselben, und seine spezifisch intellektuelle Begabung ließ ihn diese nur in einer mangelnden Einsicht finden. In der Sprache traf er eine Menge von Wörtern zur Bezeichnung sittlicher Begriffe, doch über die Bedeutung jener Wörter und über den Inhalt dieser Begriffe gab es fast so viel Meinungen als Köpfe. Deßhalb stellte Sokrates als erste Forderung auf, klare Begriffe zu schaffen, — und in dieser Forderung eben liegt der Anfang der wissenschaftlichen Ethik. Aber Sokrates gieng noch weiter. Die Erzeugung klarer Begriffe hielt er nicht bloß für ein theoretisches, sondern noch viel mehr für ein praktisches Bedürfniß. Die sichere Einsicht in das Wesen des Sittlichen, glaubte er, müsse nothwendig auch im Leben das Sittliche erzeugen. Das Böse konnte er sich nur aus einer mangelhaften Intelligenz erklären. Wissen und Können sind ihm identisch. Wo einmal der sittliche Zweck erkannt

ist, da kann schlechterdings nichts Anderes an seine Stelle treten. Aus dieser Ansicht entsprang die reformatorische Tendenz seiner Lehre.

Es läßt sich nicht verkennen, daß hier Sokrates den intellektuellen Einfluß auf das sittliche Handeln weit überschätzte. Das sittliche Gefühl der Völker ist unabhängig von der philosophischen Reflexion; jenes ist schon lebendig, wo diese noch lange nicht anfängt, ja es zeigt sich gerade in der Geschichte der griechischen Philosophie, daß in dem Volksbewußtsein schon gewisse sittliche Widersprüche entstanden sein müssen, bevor sich das philosophische Nachdenken den ethischen Thatsachen zuwendet. Aber selbst in theoretischer Hinsicht ist Sokrates nicht hinausgekommen über die Aufstellung jener die Wissenschaft begründenden Forderung nach klaren Begriffen. Indem er diese Begriffe im Einzelnen zu entwickeln versuchte, fiel er wieder zurück in das Verfahren seiner Vorgänger: er setzte, wie das im gemeinen Leben immer geschieht und wie es auch die beginnende Spekulation thut, an die Stelle des Begriffs den besonderen Fall: auch ihm löste sich zumeist der Begriff noch in die einzelnen Vorstellungen auf, wenn er auch im Prinzip die Methode der Begriffsentwicklung gefunden hatte und daher mit Recht der Gründer des abstrakten Denkens genannt werden kann. Dieses abstrakte logische Vermögen ließ den Sokrates nicht dabei stehen bleiben, daß er für die einzelnen Aeußerungen der Sittlichkeit eine begriffliche Form suchte, er stellte geradezu die Forderung auf, daß das Ethische unter einen einzigen Begriff gebracht werden müsse und daß *eine* Tugend alle andern unter sich begreife.

So war schon in den Anfängen der ethischen Wissenschaft dieser ihr ganzer Weg vorgezeichnet. Auf diesem Wege selbst aber hatte der Gründer der Wissenschaft kaum einen Schritt gemacht. Sokrates subsumirte noch wie seine Vorgänger die Tugend unter den Begriff des *Gutes*, das Sittliche und Nützliche vermochte auch er nicht von einander zu scheiden, und seine Moral blieb daher keineswegs rein von egoistischen Motiven. Ihren sittlichen Werth erhielt diese Moral weniger durch ihren ursprünglichen Gedankeninhalt, als durch die sittliche Kraft ihres Urhebers, dessen Egoismus sich nicht mehr an der Befriedigung der gemeinen sinnlichen Begierde genügen ließ, sondern in der intellektuellen Thätigkeit die höchste Lust und darum das höchste Gut fand. Diese reinere Richtung des sittlichen Gefühls sprach sich aber insbesondere darin aus, daß bei Sokrates die Ethik wesentlich auf religiöser Basis ruhte. Die Verschmelzung des Ethischen mit dem Göttlichen, die wieder an eine frühere Stufe des Volksbewußtseins sich anschloß, war praktisch ein gewaltiger Fortschritt, da sie darauf aus-

gieng, die sittliche Idee von den ihr anhängenden endlichen Zwecken zu reinigen und also über die Güterlehre, in der Sokrates selbst noch befangen blieb, hinauswies.

Hieran knüpfte denn auch sogleich die Weiterbildung an, die Plato der Ethik gab. Den Standpunkt des praktischen Nutzens und der hergebrachten Glückseligkeitslehre verließ dieser Philosoph zum ersten Male vollständig, indem er aussprach, was seither das Grundprinzip aller Ethik geblieben ist, daß die wahre Tugend das Gute nur um des Gusen selbst willen thut. Seine Ergänzung aber fand dieser Satz in dem andern, der schon bei Sokrates vorhanden war, die Tugend schaffe zugleich allein die wahre Glückseligkeit. Auch Plato legte in der Begriffsbestimmung der Tugend auf das intellektuelle Moment das Hauptgewicht. In dem vernünftigen Erkennen liegt ihm das höchste Gut. In der Wirklichkeit giebt es verschiedene Stufen bis zur Erreichung desselben: die Unterdrückung der sinnlichen Begehrungen und die Gewalt über die Leidenschaften bilden die zwei Vorstadien, in dem vernunftmäßigen Denken, dem höchsten sittlichen Ziele, sind jene von selbst schon enthalten. Hier folgten nun Plato's ethische Begriffsbestimmungen unmittelbar aus seinem metaphysischen System. Indem er die Entwicklung des Begriffs der Dinge, die Sokrates auf ethischem Gebiete gewonnen hatte, auf das Gesammtgebiet der Erkenntniß ausdehnte, fand er einen systematischen Zusammenhang der ganzen Begriffswelt auf. Da er aber die Begriffe oder Ideen als etwas erkannte, das über die sinnliche Erfahrung hinausgieng, und das doch wieder als Erfahrung betrachtet werden mußte, so gewann für ihn die Ideenwelt eine feste Realität und wurde ihm Urbild der wirklichen Welt, dem diese ohne Aufhören zustrebte. Der Weg, auf dem dies Streben erfüllt wird, konnte kein anderer sein, als eben jener, auf dem die Begriffe entwickelt werden, der Weg des vernunftmäßigen Denkens. Im reinen Denken wird der Geist von den Schranken des sinnlichen Daseins befreit, um sich in die Welt der Ideen zu flüchten. In ihr ist das Höchste, wozu er sich erheben kann, die Gottesidee, welche als die letzte wirksame Ursache der Dinge den Endpunkt aller Erkenntniß und das Endziel aller Bestrebungen bildet. Erhaben über alle sinnlichen Vorstellungen und über alle beschränkenden Bestimmungen, die den andern Ideen zukommen, bleibt für die Gottesidee nur ein einziges Kennzeichen übrig, durch welches sie im Denken festgehalten werden kann, das unbedingt Gute. So hatte Plato jene Verschmelzung des Religiösen und Ethischen, die durch Sokrates bloß empirisch vollzogen war, zum Grundpfeiler des ganzen sittlichen Weltsystems gemacht.

Bei Plato haben die Produkte des abstrakten Denkens, auf welche die Sokratische Spekulation hinlenkte, eine bestimmte Gestalt gewonnen. Die Phantasie erfüllte die abstrakte Form mit einem Inhalt. Auf diese Weise erhielten die Ideen eine übersinnliche Realität, die eigentlich dem Wesen des Idealen widersprach, die es aber doch möglich machte, die Ideen als feste Zielpunkte des Erkennens und Strebens hinzustellen. Insbesondere ist der Ethik so zum ersten Male ein ideales Ziel geworden. In dem Eingeständniß, daß dieses Ziel in der Wirklichkeit nie zu erreichen sei, lag zugleich die Forderung, daß es stets erstrebt werden müsse. Mit dieser Forderung aber gieng die Ethik schon um einen Schritt hinaus über die Beschränkung, in welcher der antike Geist sie gehalten hat, und in welcher namentlich auch noch die Sittenlehre Plato's befangen blieb. Wenn das Sittliche in einem fortgesetzten Streben nach einem idealen Ziele hin besteht, so ist damit nothwendig der Schwerpunkt des Sittlichen in die Persönlichkeit, in den Charakter verlegt. Plato selbst hat diese Folgerung nicht gezogen. Auch ihm fiel noch das sittliche Handeln mit dem vernunftmäßigen Denken zusammen. Jenen Irrthum, der in jedem psychischen Akte eine bewußte Reflexion sieht, hatte er nicht überwunden.

Auch hierin weist der letzte der großen Philosophen Griechenlands, Aristoteles, bereits hinaus über die Anschauungsweise seiner Zeit und seines Volkes, obgleich er doch noch mitten in derselben steht. Aristoteles hat die Entdeckung gemacht, daß das Wesen der Sittlichkeit auf der Handlung und daß die Handlung auf der Willensfreiheit beruht. Hiermit war der Ort der sittlichen Aktion eigentlich erst gefunden. Die Einheit des geistigen Lebens freilich, die man geschaffen hatte, indem man das vernunftmäßige Erkennen zur alleinigen Herrschaft brachte, war jetzt vernichtet, aber jene Einheit war doch nur eine erzwungene gewesen, und deßhalb war ihr gegenüber die scharfe Unterscheidung der Motive des Erkennens und der Motive des sittlichen Handelns ein gewaltiger Fortschritt. Aristoteles gieng, dem Charakter seines Philosophirens gemäß, von der Erfahrung aus. Auf ethischem Gebiete giebt es aber keine andere Erfahrung, als das übereinstimmende Gefühl aller Menschen. Der höchste Zweck und deßhalb das höchste Gut, nach welchem wir streben können, ist nun, sagt Aristoteles, nach der Uebereinstimmung Aller die Glückseligkeit. Darüber aber, was am meisten die Glückseligkeit schafft, entscheidet das Gefühl des guten Menschen, denn die Vollkommenheit giebt in jeder Sache die Norm ab.

Man sieht hier, wie der Philosoph jene Lehre, mit der die ganze griechische Ethik begann, zum Ausgangspunkte seiner Untersuchungen

nimmt. Aber die Widersprüche, zu denen die Glückseligkeitstheorie bei den Sophisten geführt hatte, vermied er dadurch, daß er allein an das Gefühl des guten Menschen appellirte. Freilich wurde damit die Untersuchung nur im Kreise herumgeführt, da mit der Hinweisung auf den guten Menschen auch die von Anfang an gegebene Frage, was das Gute sei, von Neuem gestellt war. Diese Frage aber suchte eben Aristoteles nicht spekulativ, sondern empirisch zu beantworten. Es ist ihm die Thatsache genug, daß das Prädikat „gut" einer gewissen Zahl von Menschen nun einmal von dem allgemeinen Urtheil beigelegt wird, und er glaubt seine wissenschaftliche Aufgabe gelöst zu haben, wenn er aus der Erfahrung bestimmt, was die Guten, das heißt jene, in denen sich die menschliche Bestimmung am vollkommensten erfüllt, unter dem Glück begreifen. Zur vollkommenen Glückseligkeit gehört neben den äußeren Glücksgütern das innere Glück, das nur die Tugend verleiht. Die Tugend ist aber jene Besonnenheit des Handelns, die unter allen Umständen so wählt, wie es der weise Mann bestimmen würde. Auch hier sehen wir demnach die Tugend schließlich zurückgeführt auf die Vollkommenheit des Erkenntnißvermögens, und wir sehen überdies, wie den äußeren Glücksgütern neben der uneigennützigen Moralität noch ein gewisser Werth eingeräumt wird. Dies aber sind gerade die beiden Punkte, welche die Ethik der Alten nicht überwinden konnte. In der Glückseligkeitslehre befangen bleibend, mußte man dem sinnlichen Vergnügen noch seine Zugeständnisse machen, und gieng auch die sittliche Aktion nicht mehr in der rein intellektuellen Thätigkeit auf, so blieb doch die Erkenntniß das einzige Motiv der Handlungen.

Bis auf Kant ist die Ethik der neueren Philosophie in den wesentlichsten Punkten nicht über den Standpunkt hinausgeschritten, den bereits die Alten erreicht hatten. Fortan schwanken die Anschauungen zwischen der materialistischen Glückseligkeitslehre, in der die sinnliche Lust einzige Maxime des Handelns ist, und zwei Prinzipien, die der entgegengesetzten Weltanschauung zugehören, deren eines die Sittlichkeit aus der Vernunfterkenntniß ableitet, deren anderes, auf eine philosophische Begründung verzichtend, das Sittengesetz als ein göttliches Gebot betrachtet: beide Prinzipien gehen oft, wie schon bei Plato, innig zusammen. Bald wird auf diese, bald auf jene Seite der intellektuellen Thätigkeit das Hauptgewicht gelegt, und auf verschiedene Weise werden die ethischen aus den religiösen Ideen entwickelt. Einen vermittelnden Standpunkt zwischen den materialistischen und idealistischen Systemen nimmt Spinoza noch ein, indem er das Sittliche auf den Trieb der Selbsterhaltung zurückführt. Diese aber ruht auf der Vernunft: denn

die Vernunft zügelt die vernichtenden Leidenschaften und vermehrt, indem sie Eintracht unter den Menschen schafft, die eigene Macht. So ist auch bei Spinoza das Grundmotiv des Sittlichen wieder die Intelligenz. Wille und Verstand sind ihm identisch, und er erklärt ausdrücklich, daß jener nur scheinbar ein größeres Gebiet umfasse, als dieser, da man unter dem Verstande gewöhnlich nur das Vermögen, klare und deutliche Vorstellungen zu bilden, verstehe, während die Impulse des Willens oft aus dunkleren Vorstellungen ihren Ursprung nehmen. Hier war Spinoza nahe daran, den unbewußten Hintergrund zu erkennen, aus dem sich die Handlungen, an die wir den sittlichen Maßstab legen, erheben.

Während der Pantheismus und alle Systeme, die auf eine mechanische Weltanschauung gegründet sind, an der Frage nach der Ursache des sittlich Guten ihr schwieriges Problem zu lösen haben, muß umgekehrt die theologische Weltanschauung, wenn sie nicht überhaupt jede Spekulation von sich abweist, mit der Frage nach dem Bösen ihre Untersuchung beginnen; denn das Gute ist in der göttlichen Weltordnung von selbst schon enthalten. Leibnitz, der in den übrigen Theilen seines Systems auf dem Boden einer rein mechanischen Naturbetrachtung steht, entwickelt die sittlichen Prinzipien aus den religiösen Ideen. Aus dem Begriffe Gottes als des vollkommensten Wesens folgt ihm, daß die gegebene Welt trotz ihrer Unvollkommenheiten die beste ist. Die organische Stufenfolge der Wesen bedingt es, daß alle endlichen Geschöpfe beschränkt sind, denn ohne Beschränkung würde ein Wesen Gott selbst sein. Das Böse ist nicht in Gott enthalten, noch ist es von Gott geschaffen, denn die göttliche Thätigkeit geht nur auf das Wirkliche, nicht auf den Mangel der Dinge. Was aber metaphysisch als eine Beschränkung sich darstellt, das ist moralisch eine Sünde und physisch ein Leiden. So kommt Leibnitz zu den sich selbst widersprechenden Begriffen einer vollkommenen Welt, die Unvollkommenheiten einschließt, und eines alle Erscheinungen bewirkenden Prinzips, über dessen Wirksamkeit doch eine große Zahl von Erscheinungen hinausgeht.

Innerhalb der dogmatischen Philosophie war die Gewinnung einer umfassenden Beurtheilung des sittlichen Geschehens unmöglich. Je nach dem Fundament, auf welchem das philosophische System errichtet war, konnte höchstens ein einseitiger Gesichtspunkt erreicht werden, wenn nicht überhaupt von vornherein das Ethische ganz und gar ausgeschlossen blieb. Indem Kant die Vernunftthätigkeiten einer von jedem Dogma befreiten Kritik unterwarf, war ihm die Möglichkeit einer ungetrübten, allseitigen Beurtheilung erst geboten. Ich habe im Eingang

dieser Vorlesung die wesentlichen Elemente von Kant's Kritik schon gekennzeichnet. Das Sittengesetz, das nach Kant nicht aus der Erfahrung entnommen, sondern vor jeder Erfahrung in den menschlichen Geist gelegt ist, lautet: handle so, daß die Maximen Deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können. Das Sittengesetz geht somit auf's Allgemeine, auf die gegenseitige Beziehung der Individuen, während das Streben nach Glückseligkeit individuell bleibt, in ihm also Jeder nur sein eigenes Wohlergehen sucht. Pflicht und Neigung sind daher nie in Uebereinstimmung, sondern es herrscht zwischen denselben ein unversöhnlicher Widerstreit. Indem so Kant zum ersten Mal das Glückseligkeitsprinzip völlig aus der Ethik verbannte, kam er zu einem Rigorismus, der zwar den Grund des Sittlichen tiefer faßte, als es jemals vor ihm geschehen war, der aber deßhalb nicht minder einseitig blieb als die alte Glückseligkeitslehre und ebenso sehr wie diese der Erfahrung zuwiderlief. Trotzdem kann man wohl sagen, daß durch Kant die Geschichte der sittlichen Begriffe einen völligen Umschwung erfahren, ja daß durch ihn eigentlich erst das Problem seine richtige Fassung erhalten hat, indem er den Prozeß des Sittlichen sowohl von dem Erkenntnißvorgang, wie von den übrigen Seiten der Gefühlsthätigkeit abtrennte. In der Geschichte des philosophischen Denkens hatte das sittliche Gefühl alle die Stadien durchlaufen, die es nur durchlaufen konnte, ehe es zu einer selbständigen Existenz gelangte: es war mit der sinnlichen Lust zusammengeworfen worden, seit Plato hatte man mit ihm oft die Idee eines ästhetischen Gleichmaßes verknüpft, noch häufiger wurde es mit den religiösen Ideen identificirt: erst Kant hat das eigene Gebiet des Sittlichen scharf abgegrenzt; es war nicht zu vermeiden, daß dieser erste begrenzende Versuch allzu wenig Rücksicht nahm auf die nicht zu leugnenden Beziehungen des sittlichen Gefühls und der übrigen Gefühlsformen. In der Beziehung zu den sinnlichen Gefühlen trat an die Stelle der früheren Identität der Gegensatz, während das thatsächliche Verhalten hier mit eben dem Rechte ein inniges Verbundensein vermuthen läßt, wie es bei den ästhetischen und sinnlichen Gefühlen nachgewiesen wurde. Schon die Begriffsvermengung, die in der Wissenschaft so lange zwischen jenen Gefühlssphären vorhanden war, läßt auf eine solche natürliche Verknüpfung zurückschließen.

Der zweite nicht minder wichtige Fortschritt, durch den Kant der Ethik eine neue Begründung gegeben hat, betrifft die strenge Scheidung des Sittengesetzes von dem Erkenntnißprozeß. So berechtigt diese Trennung war, so führte sie doch deßhalb zu einer unberechtigten Zer-

splitterung der Seelenkräfte, weil Kant die sittlichen Motive gerade nur bis zu dem Punkte zurückverfolgte, wo sie als fertige Produkte im Bewußtsein auftreten. So machte er hier wie in andern Gebieten zu einem uranfänglichen Besitzthum des Geistes, was erst in seiner unbewußten Entstehungsweise zu erforschen war.

Wir stehen am Ende unserer wissenschaftlichen Entwicklungsgeschichte. Die Forderung, die wir an sie stellten, hat dieselbe nicht befriedigt. Wir hofften, die Entwicklung der sittlichen Begriffe innerhalb der Wissenschaft werde uns angeben, wie die sittlichen Ideen psychologisch in jedem Einzelnen entstehen. Wir sehen jetzt, daß die Wissenschaft in dieser Beziehung nicht mehr zu Tage gefördert hat, als schon die Selbstbeobachtung zu erreichen vermag, und Kant's Kritik der praktischen Vernunft repräsentirt nur die geläutertste Stufe der Selbstbeobachtung. Sie stellt uns die sittliche Idee in ihrer Selbständigkeit, aber noch als fertiges Produkt hin, genau so, wie die Selbstbeobachtung dieselbe im Bewußtsein antrifft.

Achtunddreißigste Vorlesung.

Die philosophischen Begründungen der Sittlichkeit, deren haupt-sächlichste wir betrachtet haben, sind nicht genügend uns einen Einblick in die psychologischen Gesetze des sittlichen Prozesses zu gewähren. Wo man sich an die in der Erfahrung gegebenen Thatsachen hält, da greift man einseitig das eine oder andere Moment heraus, wo man von einem bestimmten spekulativen Gesichtspunkte ausgeht, da stellt man nicht minder einseitig ein einziges Motiv an den Anfang der sittlichen Erscheinungen. Den im Unbewußten ablaufenden Prozeß des sittlichen Gefühls verwandelt man willkürlich in eine bewußte Reflexion, oder man stellt das Resultat jenes Prozesses als eine fertige Thatsache hin, die keiner weiteren Herleitung fähig ist.

Welches Mittel steht uns nun zu Gebote, um den Mangel, den uns die philosophischen Begründungen der Sittenlehre gelassen haben, zu ergänzen? Giebt es eine Instanz, an die eine sicherere Berufung möglich ist, als die Geschichte des Denkens? Die Selbstbeobachtung läßt uns hier im Stiche: denn sie kann ja niemals weiter gelangen als bis zu dem Punkte, wo das Sittengesetz als fertiges Resultat im Bewußtsein erscheint. Das ist aber genau die nämliche Grenze, bis zu welcher nach vielen Anstrengungen und Umwegen endlich auch die Geschichte des Denkens gekommen. Diese hat nur im Großen und Ganzen die einzelnen Sationen zurückgelegt, welche die Selbstbeobachtung auch im Einzelnen zurücklegen kann.

Aber wo Selbstbeobachtung und Spekulation uns verlassen, da sind wir deßhalb doch noch nicht von allen Mitteln entblößt. Die Selbstbeobachtung liefert hier wie überall nur die Erfahrungen des

einzelnen Lebens, und die Spekulation pflegt an dieses oder jenes Resultat der Selbstbeobachtung anzuknüpfen. Auf das Einzelbewußtsein blieb daher stets die Untersuchung beschränkt. Kann aber das Einzelbewußtsein jemals den sittlichen Prozeß in seinem ganzen Umfang und in seiner vollen Entwicklung in sich fassen? Nimmermehr! Es ist eine uns Allen geläufige Erfahrung, daß der Einzelne eine Menge fertiger sittlicher Ideen durch Erziehung und Unterricht überliefert erhält. Sie nimmt er zur Grundlage, auf welcher sich sein selbständiges sittliches Leben weiterentwickelt. Die unmittelbare Beobachtung weist uns also schon hinaus auf die Gesammtheit, auf den sittlichen Prozeß im geschichtlichen Leben der Völker. Nur wenn wir auf dieses die psychologische Untersuchung ausdehnen, wird es uns möglich werden, in alle jene Momente, welche die Thatsachen der Sittlichkeit konstituiren, einen Einblick zu gewinnen und darnach auch den Prozeß, aus dem das sittliche Gefühl entspringt, im Bewußtsein zu rekonstruiren. Was unser Bewußtsein an sich schon umfaßt ist der deduktive Prozeß des Gewissens, die Anwendung der in uns gelegten sittlichen Maximen auf die einzelnen Fälle der Erfahrung. Was aber unserm Bewußtsein verborgen bleibt ist die Entstehungsweise dieser sittlichen Maximen oder der induktive Prozeß des Gewissens. Diesen können wir nur darlegen, indem wir die sittlichen Ideen von ihrem ersten Keim an verfolgen bis zu der reichen Entfaltung, welche dieselben allmälig in dem gegenwärtigen Bewußtsein der Kulturvölker erreicht haben.

Die nächste Aufgabe, die uns bei dieser Untersuchung gestellt wird, ist die, auf den Ursprungspunkt des sittlichen Lebens zurückzugehen. Dieser aber fällt ohne allen Zweifel mit dem Ursprung des Menschengeschlechts überhaupt zusammen. Denn sobald einmal eine geistige Entwicklung beginnt, muß sich dieselbe auch auf das sittliche Leben erstrecken. So ist denn schon der erste Theil unserer Aufgabe als vollkommen unlösbar zu bezeichnen. Denn eine Rückverfolgung des Menschengeschlechts bis zu seinem Ursprung ist bis jetzt noch nicht einmal in physischer Hinsicht gelungen und wird in geistiger Beziehung gewiß niemals gelingen. Weder reicht die Geschichte bis zu dieser entfernten Zeit zurück, noch finden wir unter den minder entwickelten Nationen Zustände vor, die man mit Recht als ursprüngliche bezeichnen dürfte. Selbst die geschichtslosen Völker haben eine gewisse, wenn auch beschränkte Entwicklung durchlaufen, die in der Feststellung bestimmter Sitten und Gebräuche, ja in den meisten Fällen schon in einem gemeinsamen Religionskultus und in einer unvollkommenen staatlichen Organisation sich ausspricht. Es bleibt uns also nur übrig, so weit

zurückzugehen, als es die Natur der Sache eben erlaubt. In der That wird das auch für unsern psychologischen Zweck schon genügen, denn zwischen den ersten Keimen der Sittlichkeit und ihren höchsten bis jetzt erreichten Entfaltungen liegt bereits eine mächtige Entwicklungsreihe. Nirgends auf geistigem Gebiete sind wir in der günstigen Lage einen vollen Abschluß der Beobachtung zu gewinnen: der allererste Anfang und die künftige Weiterbildung fehlen uns immer. Aber die psychischen Prozesse, welche den einzelnen Thatsachen zu Grunde liegen, sind schon aus den großen Bruchstücken, die wir sicher in Händen halten, herauszulesen, und nicht selten können wir dann, wenn wir einmal in die psychischen Prozesse einen Einblick haben, aus dem Bruchstück die Beschaffenheit des Ganzen erschließen.

Zwei Wege bieten sich dar, um zu den ersten sittlichen Entwicklungsstufen der Menschheit zurückzugelangen. Wir können den Weg der Geschichte betreten, die historischen Nachrichten, die uns über die frühen Zustände der Kulturvölker aufbehalten sind, sammeln und dann die Ausbildung der sittlichen Ideen während des allmäligen Heranreifens der Völker verfolgen. Diese Methode hat den Vortheil, daß sie uns die ganze Entwicklungsreihe, die stetige Hervorbildung der entwickelteren aus den unentwickelteren Zuständen übersehen läßt. Aber sie hat den Nachtheil, daß sie uns über die ursprünglichsten Stufen gar keinen Aufschluß giebt. Der geschichtslose Anfang der Völker bleibt uns verborgen, und selbst wo die Geschichte beginnt, da sind ihre Quellen noch trüb genug. Hier ist nun der zweite Weg, der Weg der naturgeschichtlichen Untersuchung, von unendlich größerem Vortheil. Die Naturgeschichte nimmt die Menschheit in dem Zustande, in welchem sie dieselbe in der Gegenwart vorfindet, zum Objekt ihrer Untersuchung. Sie findet dabei gleichzeitig eine Menge von Entwicklungsstufen gegeben, die sie mit einander vergleicht, und vor Allem kann sie über die dem Naturzustand näheren Stufen der Entwicklungsreihe einen sicheren Aufschluß bieten. Wo der genetische Zusammenhang zwischen den einzelnen Stufen fehlt, da tritt dann die Geschichte ergänzend ein.

Unter den geschichtslosen Völkern selbst existiren noch ziemlich verschiedene Entwicklungsstufen des sittlichen Lebens. Im Ganzen aber dürfen wir voraussetzen, daß dieselben in der langen Zeit ihres Bestehens sich verhältnißmäßig wenig von ihrem Ursprungspunkte entfernt haben. Denn die unerläßliche Bedingung jeder geistigen Entwicklung ist das geschichtliche Leben. Wenn sich den Naturvölkern nicht alle sittliche Entwicklung absprechen läßt, so liegt dies nur daran, weil eben nirgends das geschichtliche Leben gänzlich mangelt. Wo die Kontinuität

der historischen Thatsachen noch fehlt, da bilden Sage und Mythus, von Mund zu Mund, von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzend, einen gemeinsamen Vorstellungskreis, der sich verändert, Zusätze gewinnt und so die Stelle des geschichtlichen Lebens vertritt. Was aber vor Allem bei den Naturvölkern die Entwicklung mehr als eine aus innerer Nothwendigkeit geschehende erscheinen läßt ist das Zurücktreten des Individuums. In die Geschichte greifen fortan die Wirkungen bedeutender Individuen verändernd ein. Wo sich diese Wirkungen nur auf das äußere Leben der Nationen beziehen, da bilden sie meist nur eine Hemmung oder Förderung des natürlichen Entwicklungsganges, dieser aber erreicht später oder früher immerhin sein nächstes Ziel. Anders ist dies schon, wenn jene äußeren Wirkungen Aenderungen im Verkehr oder gar Vermengungen vorher getrennter Nationen erzeugen. Diese sind auf lange hinaus von kaum berechenbarer Tragweite für das naturgeschichtliche Leben der Völker. Noch weit unmittelbarer werden jedoch die individuellen Einflüsse da, wo sie sich geradezu auf das sittliche Leben selber beziehen. Das Hervortreten der Religionsstifter und Reformatoren, der großen Sittenlehrer und Gesetzgeber übt nothwendig eine direkte Wirkung auf die sittliche Entwicklung. Die Männer, die in solcher Weise in die Geschichte hineingreifen, sind nun zwar selber Erzeugnisse ihrer Zeit und ihres Volkes, und was sie hervorbringen, dem fehlen deßhalb nie die Spuren dieser Zeit und dieses Volkes. Die Lehren Kongfutse's kennzeichnen ebenso sehr den nüchtern praktischen Verstand des Chinesen, wie in den Gesetzen Manu's der melancholisch phantastische Charakter des Inders hervortritt. Aber es wird deßhalb doch nicht zu leugnen sein, daß jene Sittenlehren und Gesetzbücher auch das individuelle Gepräge ihrer Urheber an sich tragen, und daß so die persönlichen Eigenthümlichkeiten dieser wieder ihre Rückwirkung äußerten auf die Gesammtheit. Wo sich das geschichtliche Leben noch nicht gebildet hat, da ist die Bedeutung des Individuums eine weit geringere. Das individuell Erzeugte wird hier, wenn es einen Widerhall findet, alsbald von der Masse aufgenommen und angeeignet, alles Andere geht spurlos zu Grunde. So wird schon die Ausbildung des individuellen Charakters fast zur Unmöglichkeit. Wie der Wilde physisch nur eine Stammes- und Hordenphysiognomie besitzt, so fehlen ihm auch geistig die feineren Nuancen individueller Eigenthümlichkeit. —

Das sittliche Leben der Völker spricht sich aus in der Sitte. Den sittlichen Zustand erschließen wir aus dem Sittenzustand. Wir nehmen an, daß das sittliche Gefühl selbst die Sitte erzeugt, und

halten uns deßhalb berechtigt, umgekehrt die Sitte als Maßstab des sittlichen Gefühls zu gebrauchen. So ist die Hauptquelle zur Erforschung des sittlichen Lebens die Sittengeschichte der Völker.

Sitte nennen wir was immer von einer Vereinigung von Menschen allgemein geübt wird. Es giebt daher allgemein menschliche Sitten, es giebt Völkersitten, und es giebt Stammes- und Familiensitten. Nur was der Einzelne für sich hat gilt nicht mehr als Sitte, sondern als individuelle Gewohnheit. Die Sitte ist aber nicht bloß allgemein, sondern sie ist auch allgemein maßgebend, und hierin unterscheidet sie sich von dem Gebrauch, dessen Befolgung oder Unterlassung dem Belieben eines Jeden anheimsteht.

Da die Sitte eine bindende Norm des Lebens und Verkehrs abgiebt, so muß in ihr nothwendig stets auch der Inbegriff der sittlichen Ideen enthalten sein. Denn in der Form eines durch die Gesammtheit festgestellten und daher von individueller Willkür freien Befehls kann nur das Sittliche auftreten. So ergiebt sich aus der Sitte immer das Sittengesetz. Wenn also, wie allbekannt ist, die Sitten wechseln, wenn hier die Sitte gebietet was sie dort frei läßt, so ist daraus zu schließen, daß auch die sittlichen Ideen wechseln, daß das Sittengesetz selber veränderlich ist. Jede Zeit und jedes Volk aber glaubt mit seiner Sitte das Sittliche selber zu treffen. So lange die Sitte ein lebendiges Eigenthum der Gesammtheit ist, wird sie als ein unschätzbares Gut betrachtet. Die Alten, die mit den neuen Geschlechtern neue Sitten emporwachsen sehen, beklagen die untergegangene Sitte als ein verlorenes Gut. Ihren Besitzern ist die Sitte stets eine gute Sitte. Nur wer außerhalb steht und einen andern sittlichen Gesichtskreis hat kann die Sitte eine Unsitte nennen.

Im Anfang umfaßt die Sitte weit mehr als später: Alles was überhaupt allgemein maßgebend auftritt ist Sittengesetz. Selbst das staatliche Gebot und die Vorschrift des religiösen Kultus sind nur geheiligte Sitten. Der Schutz der bürgerlichen Ordnung ist bloß an die Sitte geknüpft. Noch existirt nicht die Form des Gesetzes, die Sitte ist zugleich Gesetz, und aus ihr entspringen Pflichten und Rechte für Alle: denn die Sitte ist für Jeden Pflicht, und Jeder hat das Recht von dem Andern die Befolgung der Sitte zu fordern. So ist diese formelle Gesetzlosigkeit keineswegs ein gesetzloser Zustand, in welchem Jeder thut und läßt was er mag, sondern es erstreckt sich vielmehr der äußere Zwang viel weiter, als dies in einem fortgeschrittenen Zustande der Kulturentwicklung der Fall ist. Mit derselben Strenge, mit der man das Verbrechen und die Nichtachtung der Götter straft, wird das

Abgehen von der herkömmlichen Beschäftigung geahndet. Sehr allmälig nur lösen jene Elemente der Sitte sich ab, welche die unerläßlichen Bedingungen für den gegenseitigen Schutz und den Fortbestand der Gesellschaft bilden. Die Aufstellung dieser besondern Sittenregeln als Gesetz bezeichnet schon den Anfang des geschichtlichen Lebens. Aber auch nachdem das Gesetz seine Form gefunden hat, ist es anfänglich noch sehr umfassend. Bürgerliche und religiöse Gesetzgebung gehen innig zusammen, und beide mengen sich vielfach in das Privatleben ein. Sehr allmälig erst zieht sich das Gesetz in jene Grenzen zurück, in denen es als ein nothwendiger Selbstschutz der Gesammtheit gelten kann. Hier überläßt es dann vielfach selbst die Förderung des Sittlichen dem moralischen Zwang, den die Sitte auf den Einzelnen ausübt. Es scheidet sich die öffentliche Moral von der Privatmoral. Jene umfaßt am Ende nur noch die einfachsten Bestimmungen, die sich die Gesellschaft im Interesse ihrer eigenen Erhaltung nothwendig vorbehalten muß. So streben offenbar die Nationen nach einem Zustande hin, in welchem die durch das Gesetz gewährleistete Moral auf ein unerläßliches Minimum zurückgebracht ist. Ueber alle jene Gebiete aber, die das Gesetz verläßt, verbreitet sich die Sitte. Auch die Sitte wird freier von jenen Bestimmungen, die mit der Sittlichkeit in keinem Zusammenhang stehen. Um so größer aber wird der moralische Zwang, den die Sitte auf das sittliche Leben des Einzelnen ausübt. Es geht so die Entwicklung der Sittengebote gleichsam in einem Kreis herum: zuerst umfaßt die Sitte Alles, später wird ein großer, ja der größte Theil derselben zum Gesetz, und endlich zuletzt verengt sich wieder das Bereich des Gesetzes, und es wird beinahe Alles dem freien Einfluß der Sitte anheimgegeben. Der Unterschied besteht nur darin, daß es anfänglich die brutale physische Gewalt ist, welche die Sitte aufrecht erhält, während am Schluß das bloße sittliche Gefühl und die Achtung, die sich auf dasselbe gründet, zur Erhaltung der Sitte genügen. Ein bewundernswürdiges Beispiel einer Nation, welche dieser Stufe des rein sittlichen Zwangs am nächsten steht, ist die englische. Aber freilich hat hier der Zwang der Sitte in so ungebührlicher Weise auch auf das sittlich Gleichgültigste sich ausgedehnt und der moralische streift häufig so sehr an den physischen Zwang, daß man zweifeln kann, ob der Vorzug oder der Nachtheil größer bleibt. —

Wenn die Sitte jedem Gesetze vorangeht, so muß auch die Art ihres Ursprungs vom Ursprung des Gesetzes verschieden sein. Dennoch hat man nicht selten, beide Begriffe mit einander verwechselnd, entweder Gesetz und Sitte einander gleich gesetzt oder gar die Sitte aus

dem Gesetze ableiten wollen. Das Gesetz beruht stets auf einem Vertrag. Entweder tritt die Gesellschaft selbst zur Schließung dieses Vertrags zusammen, oder noch öfter wird das Gesetz von einem Einzigen geschaffen, aber indem die Andern dasselbe anerkennen, wird es auch hier zum Vertrage. Diese Entstehungsweise nun hat man auf die Sitte übertragen und nur darin etwa eine Ausnahme gemacht, daß man sagte: die Sitte beruht immer auf einem Vertrag Aller mit Allen, sie nimmt nie in dem Einzelnen, sondern stets in der Gesammtheit ihren Ursprung.

Doch mit diesem Zugeständniß hat man sich schon gänzlich von dem Begriff eines Vertrages entfernt. Vertrag kann nur heißen was durch gegenseitige Verabredung als Norm angenommen wird. Die Verabredung geschieht aber zwischen den Einzelnen, und der Vertrag wird vollzogen, indem die Vorschläge Einzelner von der Gesammtheit adoptirt werden. Sagt man freilich: der Vertrag, welcher die Sitte erzeugt, ist ein stillschweigender, er beruht nicht auf Verabredung, so läßt sich dagegen nichts einwenden, aber es paßt diese Definition auch offenbar nicht mehr auf den Begriff des Vertrages.

Die Sitte ist nicht erfunden, weder von einem Einzelnen noch von einer Gesammtheit gleichzeitig, sondern sie ist aus einem instinktiven Takt hervorgegangen, durch den Jeder veranlaßt wird sein Handeln nach einer gewissen Norm einzurichten. Dieser Takt beruht theils auf der ursprünglichen Beschaffenheit einer Gesellschaft, theils auf der ganzen Entwicklung, welche dieselbe zurückgelegt hat. Seine Aeußerungen sind daher im Ganzen übereinstimmend, ohne daß diese Uebereinstimmung aus einem Vertrag entsteht. Wir haben es hier auf geistigem Gebiet mit einer Aehnlichkeit zu thun, die gleich der physischen Aehnlichkeit der Individuen einem Gesetze folgt, dem der Einzelne blind gehorcht, und in das nur die umfassende Vergleichung aller stattfindenden Verhältnisse einen Einblick gewährt.

Die Sitte ist aber ebenso wenig angeboren. Wir erkennen deutlich, wie dieselbe während der Entwicklung der Nationen sich allmälig ausbildet und noch fortan bestimmte Veränderungen durchläuft. Bei aller Stabilität ist sie doch ein ewig Fließendes. Ihre Anfänge fallen mit den Anfängen der Gesellschaft zusammen. Was aber in dem Zusammenleben der Menschen erst seinen Anstoß findet, das ist nichts Ursprüngliches. Denn das Individuum ist vor der Gesellschaft da, und andere als individuelle Anlagen giebt es nicht.

Wenn nun die sittlichen Ideen aus den Sitten entspringen und in ihnen enthalten sind, so folgt nothwendig, daß auch die sittlichen

Ideen weder willkürliche Schöpfungen noch ein angeborenes Besitzthum des Geistes sein können. Wir haben gezeigt, daß auch aus andern Gründen keine dieser Annahmen, durch die man die Schwierigkeit der Entstehungsgeschichte des sittlichen Lebens zu umgehen sucht, aufrecht erhalten werden kann. Nachdem aber nunmehr der wahre Ursprung der sittlichen Ideen in der Sitte gefunden ist, wird die Sittengeschichte die Hauptquelle sein, aus der wir fernerhin für unsere Untersuchung zu schöpfen haben.

Die ersten Anfänge des sittlichen Lebens weichen von der spätern reiferen Entwicklung, die wir unwillkürlich immer als Vergleichungsmaßstab anlegen, nach zwei Richtungen hin ab. Erstens wird Manches, was später die Sitte und selbst das Gesetz als verwerflich verpönen, früher noch nicht als unsittlich erkannt und daher allgemein geübt. Zweitens wird Vieles, was später weder Sitte noch Gesetz verwerflich finden, anfänglich als Sittengebot aufrecht erhalten. Vielleicht giebt es der letzteren Thatsachen mehr als der ersteren. Wenigstens giebt es gewisse sittliche Ideen, die von Anfang an nicht zu fehlen scheinen, und die nur von Vorstellungen überwuchert sind, welche dem reiferen Bewußtsein als sittlich gleichgültig erscheinen.

Wir dürfen hierbei übrigens nicht vergessen, daß wir überhaupt zu den allerersten Anfängen der Sittlichkeit nicht — oder vielleicht nur bei den Thieren — zurückkehren können. Der Zustand, in welchem wir die Bewohner Innerafrika's, die Ureinwohner Amerika's, die nordsibirischen Völker, die Polynesier und Australier kennen, läßt sich nicht als ein absolut kulturloser bezeichnen. Die Sitte ist sogar meistens schon zum festen Gesetze geworden und verschafft sich durch Einrichtung einer Staatsgewalt ihre Geltung. —

Die sittlichen Anschauungen der Naturvölker werden vielfältig bestimmt durch die Beschaffenheit der Naturumgebung und die äußern Bedingungen, die sie vorfinden. Um so greller tritt dieser Einfluß der Naturumgebung zu Tage, je weniger ein Volk noch zu selbständiger Kultur sich erhoben und durch diese sich Mittel geschaffen hat, den äußern Naturmächten Trotz zu bieten. Es ist eine oft gemachte Bemerkung, daß das Klima einer der Hauptfaktoren ist, welche die geistige Entwicklung bestimmen. Die Extreme der Temperatur scheinen gleich ungünstig zu sein für die sittliche Kultur. Freilich ist dies keine ausnahmslose Regel: in der arktischen Zone wohnt der moralisch feiner fühlende Grönländer noch nördlicher als die sittlich tief verwahrlosten Stämme der Kamtschadalen und Aleuten, und vollends innerhalb der Wendekreise finden wir unter fast gleichen Breitegraden die Busch-

männer, Hottentotten, Australländer und die in jeder Beziehung geistig hochbegabten Ureinwohner Peru's und Mexiko's. Es sind offenbar theils Stammeseigenthümlichkeiten, theils andere Einflüsse, die hier mannigfach verändernd noch einwirken. Der Einfluß des Klima's selbst ist im Ganzen leicht erklärlich. Im hohen Norden, wo der Mensch mit Mühe nur der spröden Natur die Hülfsmittel abringt, die er zum dürftigsten Unterhalt bedarf, geht nothwendig im Kampfe mit der körperlichen Noth fast seine ganze Thätigkeit auf. Je seltener der Genuß ist, um so heftiger wird der Trieb nach demselben. Die Laster der sinnlichen Ausschweifung, namentlich rohe Trunk- und Freßsucht, sind daher dem Naturzustand der nordischen Völker eigen. Von den Jakuten wird uns berichtet, daß drei Männer ein ganzes Rennthier sammt den Gedärmen und ihrem Inhalt verzehren. Unter den Kamtschadalen und Aleuten haben geschlechtliche Ausschweifungen zum Theil gräßliche Verheerungen angerichtet. Der äußere Schmutz, in welchem all' diese Völker leben, und der in dem rauhen Klima fast zur Nothwendigkeit wird, stumpft sie nicht bloß ab gegen den physischen Ekel, sondern trübt auch ihr sittliches Gewissen. Mit der Genußsucht hält die Trägheit gewöhnlich gleichen Schritt. Derselbe Aleute, der mit thierischer Gier seine Nahrung verschlingt, verhungert im Winter lieber ruhig in seiner Höhle, als daß er die geringste Anstrengung macht, um Unterhalt zu erwerben.

Trägheit und Genußsucht sind auch die Hauptfehler des Tropenbewohners. Aber diese nehmen bei ihm eine andere Richtung. Den Polarländer läßt die Noth nicht ohne Arbeit bestehen. Mit der Unbeweglichkeit des Phlegmatikers hängt er an der Scholle, auf der er sich angesiedelt, und gewinnt ihr nothdürftig so viel ab, als der Selbstschutz dringend erfordert. In höherem Grad, als die Kälte abstumpft, wirkt ein heißes Klima physisch und geistig erschlaffend. Der wichtigste Antrieb zur Arbeit, die Noth, ist in den Tropen meist unbekannt. Von selbst spendet hier die Natur Alles im Ueberfluß und macht sogar Bekleidung und Wohnung unnöthig. Scheu vor jeder Anstrengung ist daher dem Tropenbewohner allgemein eigen. Arbeit ist ihm das größte Uebel, den höchsten Genuß findet er im träumerischen Hinbrüten. So ist es eine sehr verbreitete Anschauung geworden, daß die Arbeit den Menschen entwürdige. In Indien hat unter dem Einfluß einer höheren Geisteskultur diese Hochschätzung der absoluten Unthätigkeit eine spekulative Richtung genommen. Hier, wo die Kultur höhere Bedürfnisse als den bloßen Schutz und die Erhaltung des Lebens erzeugte, sind dann aus den arbeitenden Klassen verachtete Kasten geworden.

Während aber das Klima des hohen Nordens gegen alle Reize abstumpft und den Menschen in eine Trägheit versinken läßt, die nur der dringendsten Noth weicht, erzeugt der tropische Süden ein äußerst sensibles Nervensystem, das heftig gegen alle Eindrücke reagirt, und das sich physisch in einer Erregbarkeit äußert, die aus apathischer Ruhe plötzlich in stürmische Leidenschaft überspringt. Die Laster der Genußsucht werden daher beim Tropenbewohner übertroffen durch die Fehler, die aus den Gemüthsbewegungen übermächtiger Leidenschaft hervorfließen. Eine selbständige sittliche Kultur ist unter der tropischen Sonne ebenso wenig wie auf dem ewigen Eis der Polarzone erzeugt worden. Wo sie sich dennoch findet, da läßt sie als übertragen aus einem andern Gebiete sich nachweisen. Die Hauptentwicklung der indischen Kultur fällt in die Zeit, da das herrschende Volk in dem gemäßigteren Klima des Induslandes seine Wohnsitze hatte, ja die ersten Anfänge reichen ohne Zweifel bis zu dem gemeinsamen Ursprung der Arier auf den kühlen Hochebenen Irans zurück. Nach der Eroberung des heißen und üppigen Gangeslandes hatte die indische Kultur bald ihre festen Formen gefunden, die sie fernerhin nicht mehr verlassen sollte. Auch in den tropischen Regionen der neuen Welt, in Peru und Mexiko, ist die Kultur von Einwanderern ausgegangen, die in einem gemäßigteren Klima ihre Heimath hatten.

An vielen andern Orten kann wenigstens mit äußerster Wahrscheinlichkeit das Stattfinden ähnlicher Verhältnisse vermuthet werden. Die Bewohner des hohen Nordens, die unmöglich in dem Klima, in welchem sie jetzt leben, entstanden sein können, haben ohne Zweifel Alles was sie überhaupt an materieller und geistiger Kultur noch besitzen aus ihren früheren Wohnplätzen mitgebracht; erst in den heutigen Ansiedlungen sind sie wohl in ihren stabilen Zustand gerathen. Die Bevölkerung der Südseeinseln ist aus der helleren polynesischen und der dunkleren Papuarasse gemischt, von denen die erstere, wahrscheinlich später eingewandert, manche Elemente der Kultur in die neuen Wohnsitze übetragen hat, in denen sie aber den Boden zu einer gedeihlichen Entwicklung nicht finden konnten. In der That trafen die ersten Europäer diese Inseln in einem Zustande an, der deutlich eine einst blühende Kultur bekundete.

So ist überhaupt unter dem was wir ein N a t u r v o l k nennen keineswegs eine Bevölkerung zu verstehen, in der alle und jede Kulturentwicklung fehlt. Naturvölker im strengsten Sinne des Wortes giebt es in der heutigen Welt kaum. Ueberall finden wir eine, wenn auch beschränkte, Ausbildung der zum Unterhalt und selbst zur Verschönerung

des materiellen Daseins erforderlichen Hülfsmittel. Nirgends fehlen Spuren geistiger Bildung und sittlicher Vorstellungen. Meistens ist die tiefste Stufe der Kulturentwicklung keineswegs da vorhanden, wo man noch ein aufsteigendes Streben oder ein Verbleiben in erstarrten Formen trifft, sondern vielmehr dort, wo sichtlich nur noch die Trümmer einer früheren Kultur existiren. Am schnellsten und vollkommensten aber gehen im allgemeinen Verfall der Nationen die sittlichen Ideen zu Grunde. Die Verderbniß der Sitten ist daher überall das erste Kennzeichen, aus dem man auf eine rückgängige Bewegung im Leben der Völker schließt. Wo es sich um eine Schilderung der Stufenfolge sittlicher Ausbildung handelt, da können deßhalb immerhin solche Völker an den Anfang der Reihe kommen, die von dem Naturzustand, wenn unter diesem nur der allererste Anfang der Entwicklung verstanden wird, schon sehr weit entfernt sind, aber, wenn man unter jenem nur das der rein thierischen Existenz nächstliegende Bestehen des Menschen begreift, als zurückgekehrt zum Naturzustand zu bezeichnen sind.

In dem Bilde, welches uns die zuverlässigen Berichte der Reisenden von der Bevölkerung der Südseeinseln entwerfen, sind Licht und Schatten auf das seltsamste gemischt. Ein freundliches Wesen, gastfreies Entgegenkommen lassen beim ersten Eindruck eine Milde der Gesinnung vermuthen, die mit dem paradiesischen Gemälde der äußern Naturumgebung trefflich zusammenstimmt. Bei näherer Bekanntschaft aber gesellen sich hierzu Züge wilder Grausamkeit und thierischer Rohheit, die fast eine Erstorbenheit für jedes sittliche Gefühl verrathen. Bald stellt sich jene beim ersten Anblick bestechende Liebenswürdigkeit als eine bloße negative Tugend heraus, die nur so lange vorhält, als sie nicht von der aufgeregten Leidenschaft oder vom Eigennutz in ihr Gegentheil verkehrt wird. Um den sittlichen Zustand des Südseeinsulaners vor seiner nähern Berührung mit europäischer Kultur zu begreifen, müssen wir uns einen Menschen vorstellen, der, ganz der Sklave seiner Leidenschaften, nur von diesen sich in seinem Handeln bestimmen läßt, und bei dem jeder Rest besonnener Ueberlegung von der Leidenschaft selber in Dienste genommen wird; wir müssen uns ihn ausgestattet denken mit der glühenden Phantasie und dem heftigen Temperament des Naturmenschen und wir müssen ihn endlich fast jeder Spur eines sittlichen Gewissens entkleiden. Eine gewisse Achtung vor dem Eigenthum ist vielleicht die einzige gesellige Tugend, von der sich hier reden läßt, und auch diese scheint weniger aus dem Gewissen als aus der Bedürfnißlosigkeit zu entspringen. Wenigstens ist sie, als der Verkehr mit den Europäern begann, der die Wilden der Südsee mit den

Gegenständen des europäischen Luxus bekannt machte, bald genug verschwunden. Betrug und Diebstahl haben nun fast überall Eingang gefunden und werden häufig, wenn sie listig ausgeführt sind, eher bewundert als verabscheut. Der Mord wird zwar als ein Vergehen angesehen, aber bei dem geringen Werth, den man auf das Menschenleben legt, wiegt dieses Vergehen nicht schwer. Ueberhaupt gilt dem Naturmenschen nur der Mord des Unschuldigen und des Stammesgenossen als Fehltritt: wer sich selbst schon durch ein Verbrechen befleckt hat oder einem fremden Stamm angehört ist vogelfrei. Gegen alles geschehende Unrecht übernimmt nicht die Gesellschaft das strafende Amt, sondern dieses steht oft jedem Beliebigen zu, insbesondere aber ist der Gekränkte selbst zur Rache berechtigt. Gegen den Mörder ist für die Angehörigen des Ermordeten die Rache eine heilige Pflicht. Die Sitte der Blutrache, die so noch in ihrer rohesten, durch kein Gesetz gebändigten Form auftritt, erzeugt innerhalb des Stammes selbst einen feindseligen Abschluß der Familien; aus dem geringfügigsten Anlaß entstehen blutige Kämpfe, in denen der Mord so lange fortwuchert, bis die Erschöpfung ihm Stillstand gebietet. Die Wuth, die den Mord erzeugt hat, steigert sich in ihren eigenen Werken bis zur Raserei des Kannibalen. Der höchsten Mordlust genügt nicht mehr der Tod des Feindes, sondern sie will ihn auch physisch vernichten. Der Feind wird getödtet und dann gefressen oder er wird, wenn die Vernichtungswuth ihren höchsten Grad erreicht, bei lebendigem Leibe verzehrt.

Der Kannibalismus hat vielleicht dem Naturzustand keiner Menschenrasse gefehlt. Selbst bei den jetzt hochgebildeten Kulturvölkern finden sich in Sprache und Sitte hierauf bezügliche Andeutungen. Wenn den Berichten Marko Polos zu glauben ist, so hätten noch im dreizehnten Jahrhundert in China, Japan und Indien Anthropophagen existirt. Unter den Naturvölkern ist das Menschenfressen, außer bei den Bewohnern der Südseeinseln, weit verbreitet bei den Waldindianern Südamerikas; in Nordamerika fand es sich nur bei wenigen Stämmen, in Afrika dagegen hat die Sitte vielleicht niemals in größerer Ausdehnung bestanden, und jedenfalls ist sie schon längst fast gänzlich verschwunden: der allgemein verbreitete Ausdruck „den Feind aufessen" und die oft vorkommende Mißhandlung der Leiche erinnern an ihr früheres Bestehen; bloß in Aschanti soll noch jetzt von dem Herzen des erschlagenen Feindes gegessen werden. Ist der Kannibalismus ursprünglich nur aus der Vernichtungslust entsprungen, so haben doch sehr bald auch andere Motive seine Erhaltung und Verbreitung begünstigt. Namentlich hat die Noth oft zu ihm als zum letzten Mittel

der Selbsterhaltung gegriffen. Sehr gut ist dies ausgedrückt in einer Sage der Irokesen, in welcher diese vor ihrem Gott das Menschenfressen damit entschuldigen, daß es die Rache befriedige und den Hunger stille. Auch, setzen sie hinzu, sei das Fleisch vom Menschen besser als vom Büffel. Und dies ist ein bedeutungsvoller Zusatz. In der That ist der Mensch, da wo man einmal die Scheu überwunden hat ihn bei ruhigem Blute zu verzehren, überall als Delikatesse betrachtet worden. Deßhalb ist auf den Südseeinseln das Menschenfressen sehr allgemein ein Privilegium der Vornehmen gewesen. Auf Nukahiwa wurden manchmal gemeine Leute ohne weitere Ursache, als weil irgend ein Häuptling sich eine leckere Mahlzeit verschaffen wollte, eingefangen und gebraten. Auf den Fidschiinseln wurden früher die Verbrecher meistens dazu verurtheilt gefressen zu werden. So wurde einst auf Rawna ein ganzer Stamm, der sich des Hochverraths schuldig machte, zum Gebratenwerden verurtheilt, und die Tafeln der königlichen Familie und des hohen Adels, denen das Recht des Fressens zufiel, waren dadurch mehrere Jahre lang reichlich versorgt. Die Battas auf Sumatra verzehrten ihre Feinde lebendig. Bei demselben Volk sollen einst auch die alten arbeitsunfähigen Leute allgemein gefressen worden sein. Unter den Amerikanern herrscht der Kannibalismus namentlich bei den Brasilianischen Urvölkern, z. B. bei den Botokuden; in Nordamerika war er einst, außer bei den Irokesen, noch bei den Algoninvölkern und Sioux im Gebrauch, unter einigen andern Stämmen gab es besondere menschenfressende Gesellschaften. Außer der Noth hat hier öfter auch religiöser oder sonstiger Aberglaube den Kannibalismus begünstigt. Mit dem Herzen des Feindes glaubte man dessen Muth sich anzueignen. Die blutigen Menschenopfer, die der Götterkultus forderte, arteten leicht in kannibalische Schmäuse aus. So haben sich diese selbst noch in der Sitte des sonst hoch entwickelten Kulturvolks der Azteken erhalten.

Wo anthropophagische Sitten ohne solche abergläubische Motive, die sie einigermaßen entschuldigen, auftreten, da wird man sie als Anzeichen der tiefsten Entsittlichung erkennen müssen. Wenn das Verhältniß zu dem Nebenmenschen so absolut feindselig wird, daß nicht einmal mehr die Vernichtung desselben genügt, so kann in der That von einer in der Sitte zum Ausdruck kommenden sittlichen Idee kaum mehr die Rede sein. Nichts desto weniger würde man ein einseitiges Urtheil fällen, wenn man jenen Völkern alles sittliche Gefühl absprechen wollte. Dieses hat vielmehr überall mitten unter den Gräueln des Kannibalismus seine Stimme erhoben, theils indem es sie zu ent-

schuldigen suchte, theils indem es laut gegen dieselben Protest erhob. Auf den Fidschiinseln hatten sich schon vor der Ankunft der Europäer Volksparteien gebildet, die das von der Nobilität als „gute alte Sitte" geübte Menschenfressen als eine Unsitte bekämpften, und da und dort war dasselbe bereits unter der Regierung milder denkender Häuptlinge zeitweise abgeschafft gewesen. In Nordamerika, wo es zweifelsohne einst weit verbreitet war, hat man es nur auf wenige Stämme beschränkt gefunden, und auch von diesen wurde es öfter bloß noch heimlich geübt. Daß die Sitte auf den Südseeinseln ihre meisten Anhänger hatte, findet in den natürlichen Bedingungen derselben leicht seine Erklärung. Wenn gleich der Bewohner dieser Eilande mit den Produkten der Pflanzenwelt leicht sich das Leben fristet und also ihn nie, wie dies in Nordamerika wohl geschah, eigentliche Hungersnoth zum Kannibalen machte, so ist doch der große Mangel an animalischer Nahrung, namentlich das gänzliche Fehlen der größeren Säugethiere, nicht gering anzuschlagen. Der Mensch ist einmal auf gemischte Nahrung gewiesen und sucht seinem Trieb wo er es vermag zu genügen. Auf der Südsee ist der Menschenfraß so gut ein Privilegium der Wohlhabenden wie bei uns zu Lande der tägliche Braten in der Küche, und die Armen begnügen sich dort mit der Banane und Brotfrucht, wie hier mit Kartoffeln und Roggenbrot. Der große Unterschied ist nur dieser, daß in den Kulturländern Alles was der Mensch zu seinem Unterhalt erwirbt das Produkt der Arbeit ist, während dort Jedem von selbst zufällt was er bedarf. Jahrhunderte lang haben die Völker jener Inseln abgewandt jeder nützlichen Thätigkeit zugebracht und all' ihre Kraft in Stammesfehden und Einzelkämpfen verbraucht. Die schroffen Standesunterschiede, die im Gefolge dieser Kämpfe sich ausbildeten, waren nur geeignet das sittliche Gemeinbewußtsein der Gesellschaft vollends zu untergraben, indem sie, wie alle auf die bloße physische Gewalt gegründeten Unterschiede, nicht ein gegenseitiges Verhältniß von Rechten und Pflichten in sich faßten, sondern nur den Gegensatz der absoluten Willkür und der gänzlichen Rechtslosigkeit ausbildeten. Die eingeborenen Stämme der Tropen Südamerika's, die durch die Natur in ähnlicher Weise bevorzugt sind, stehen in sittlicher Beziehung nicht über dem Polynesier, in sonstigen Geistesanlagen meist tief unter demselben. Wir werden so nicht irre gehen, wenn wir die Entfernung von jeder nützlichen Thätigkeit als die wesentliche Ursache der mangelnden Ausbildung des sittlichen Gefühls betrachten. —

Unter den Beschäftigungen, welche der Naturmensch von früh an zu üben genöthigt ist, wenn er selbständig sein Leben fristen muß,

nimmt das Jägerleben die niederste Stufe ein. Als fast ausschließliche Jägervölker kennen wir nur die Ureinwohner Nordamerika's. Der Kampf mit den Thieren, ursprünglich aus dem Bedürfniß des eigenen Schutzes hervorgegangen, wird hier zur Hauptquelle der Ernährung. Frei herumschweifend, meist ohne festen Wohnsitz sucht sich der Jäger sein Wild, wann er es gerade bedarf. Vorräthe sammelt er nicht, weil er immer frische Beute finden kann; die Vorsicht aber dem Wild durch Beschränkung der Jagdzeit Raum zur Fortpflanzung zu gönnen ist ihm unbekannt, so daß er sich allmälig selbst die Mittel seiner Existenz verkümmert hat. Die Felle der erlegten Thiere bieten ihm zugleich Schutz gegen die Witterung, aus dem Gehölz der Wälder, die er durchstreift, baut er seine Hütte. Alle Bedürfnisse und selbst den nothdürftigen Schmuck, an dem er Gefallen hat, findet er so gut wie der unthätige Tropenbewohner in unmittelbarster Umgebung. Handel und Verkehr liegen daher diesem wie jenem ursprünglich ferne. Aber er kann Alles erst durch anstrengende Arbeit sich aneignen, und diese nöthigt ihn sich mit Seinesgleichen zu gemeinsamer Thätigkeit zu verbinden. Beides giebt das Motiv zu einem kräftigeren Aufschwung des sittlichen Lebens.

Dem Indianer gelten allgemein Diebstahl, Mord, eheliche Untreue, Impietät gegen das Alter und besonders Ungehorsam gegen die Eltern als Vergehen, denen oft noch in diesem Leben, oft auch erst im zukünftigen die Strafe folgt. Die höchsten Tugenden dagegen sind Tapferkeit, Treue und Selbstverleugnung. In seinen Fehlern und Vorzügen zeigt der Nordamerikaner den abgehärteten Naturmenschen, den die Uebung im Entbehren und das herumschweifende Jägerleben im Heldenmuth und im ruhigen Ertragen des äußersten Schmerzes gestählt, aber auch zu fühlloser Grausamkeit und nicht selten zu blutiger Mordlust erzogen haben. Von dem Stoicismus der Indianer werden uns bewunderswerthe Züge erzählt. Der Kriegsgefangene erduldet mit ruhigem Angesicht, seine Feinde verspottend die gräßlichsten Martern. Anderseits kennt die Grausamkeit dieser Martern kaum eine Grenze. Der Gefangene wurde an einen Pfahl gebunden und lebendig verbrannt, mit glühenden Eisen berührt, es wurden ihm Stücke Fleisch aus dem Leibe geschnitten, sein Haupt mit heißer Asche bestreut, u. s. w. Aus dieser grausamen Behandlung der Gefangenen ist auch der Kannibalismus der Irokesen und anderer Stämme entsprungen; er ist hier immer nur gegen den Feind, nie gegen den Stammesgenossen verübt worden.

Was anderwärts in Folge der Fehden einzelner Stämme gegen

einander so allgemein eintrat, die Unterjochung des einen Volks durch das andere oder die Sklaverei der Gefangenen, davon findet sich in Nordamerika keine Spur. Selbst die Irokesen, die am meisten als ein erobernde Volk gelten können, zwangen die besiegten Stämme nur ihrem Bunde beizutreten, in welchem aber jene dann gleich berechtigt waren. Sklaven vollends kannte der Amerikaner nie. Strenge hielt er auf das natürliche Abhängigkeitsverhältniß der Kinder gegen die Eltern, des Weibes gegen den Gatten, der Untergebenen gegen den Häuptling. Aber ein völliges Aufgeben des Einzelwillens, wie es die Sklaverei verlangt, blieb ihm unbegreiflich. Wo das Leben des Kriegsgefangenen geschont wurde, da war er auch von nun an als Stammesgenosse betrachtet und hatte all' dessen Rechte und Pflichten. Oft bot man ihn einer Familie, die selbst ein Glied im Kriege verloren hatte, als Ersatz an; wurde er adoptirt, so trat er völlig in die Stelle des Sohnes ein, verschmäht mußte er unnachsichtig den Tod erleiden. Es spricht sich in dieser Sitte ein Gedanke aus, der schon weit über die Befriedigung des individuellen Rachebedürfnisses hinausgeht. Die Familie, der Stamm fordern Ersatz für den Verlust, den sie erlitten: kann der Ergriffene diesem genügen, so gehört er zur Gesellschaft, befriedigt er nicht, so wird für den erlittenen Verlust an ihm Rache genommen.

Aus dem Jägerleben bildete sich nothwendig eine gewisse staatliche Organisation hervor. Die Fehden mit Nachbarstämmen schlossen die ursprünglichen Jagdgenossenschaften fester zusammen. Aber es blieb immerhin dem Einzelnen noch Vieles überlassen was auf einer höheren Kulturstufe dem Staate anheimfällt. So wurden namentlich die meisten Verbrechen nicht als Vergehen gegen die Gesellschaft betrachtet, sondern als Verletzung des Einzelnen, der dadurch beschädigt war. Die Vergeltung war das Prinzip aller Strafen. Dasselbe Leid, das der Verbrecher dem Andern zugefügt, konnte ihm von diesem oder seinen Angehörigen wieder zugefügt werden. Eine Beraubung der Freiheit durch Einsperren war dem Indianer völlig unbekannt und erschien seinem Selbständigkeitssinn als die grausamste Sitte. Dem Dieb wurde entweder einfach das Gestohlene wieder weggenommen, oder, wenn dies nicht angieng, so genügte es seinen Namen öffentlich auszurufen und ihn dadurch der Verachtung preiszugeben. So wurden leichtere Vergehen überhaupt mit einer nach unseren Begriffen äußerst milden Strafe belegt, und zu den leichteren Vergehen zählte Manches was ein feineres sittliches Gefühl tief verabscheut. Den Ehebruch z. B. betrachtete man — was freilich mit der mißachteten Stellung der Weiber

zusammenhängt — bloß als ein Vergehen gegen das Eigenthum des Mannes. Auch die Strafe des Mordes hieng bloß von den Angehörigen des Getödteten ab. Der Mord wurde gleichsam wie eine Verletzung des Eigenthumsrechtes der Familie behandelt. Diese konnte entweder an dem Mörder die Blutrache üben oder durch Geschenke sich abfinden lassen, ja es kam sogar vor, daß die Mutter des Erschlagenen den Mörder an Sohnes Statt annahm. Anderseits wurden gewisse Vergehen, die wir moralisch minder schwer beurtheilen, äußerst streng geahndet. Lüge, Betrug, Verrath unter Stammesgenossen wurden hart bestraft. Nach dem Grundsatz unnachsichtiger Vergeltung wurde, wo man den Thäter nicht bekommen konnte, sein nächster Verwandter, ja manchmal ein beliebiger Stammesgenosse für ihn gestraft, und die Strafe wurde dann mit derselben Strenge vollzogen, als wenn der Verbrecher selbst sie erlitte. Mitleid und Bewunderung halten den Indianer nicht ab die Strafe zu üben, wo er sie einmal als seine Pflicht glaubt erkannt zu haben. Beleidigung und geschehenes Unrecht vergißt er niemals; ebenso wenig aber werden Wohlthaten aus seinem Gedächtniß gelöscht.

Ein hervorragender Zug in der Sitte des Indianers ist die Gastfreundschaft. Das ganze Volk schützte bei den Irokesen den Gastfreund, der sich in seinen Schutz begab. Selbst den Fremden, dem er feindselig gesinnt ist, nimmt der Indianer höflich in seiner Hütte auf. Zuweilen freilich kommt es vor, daß er den Weißen, den er eben in seiner Hütte bewirthet, sobald er diese verlassen hat, hinterlistig überfällt und skalpirt. Die Unverletzlichkeit des Gastfreundes ist ein Gesetz, das bei allen Naturvölkern wiederkehrt, wo überhaupt das Haus und die Familie eine Bedeutung gewonnen haben. Wer sich unter das schützende Dach flüchtet ist für die Zeit, wo er hier weilt, gleichsam als Glied der Familie betrachtet. Der Nordamerikaner bietet dem Gast seine Hütte an, um selbst unter freiem Himmel zu schlafen. Der Hottentotte überläßt ihm Weiber und Töchter für die Zeit seines Aufenthalts. Dieselbe Sitte kommt auch in andern Negerländern und in Nordasien vor. Hier soll es bei irgend einem Volk sogar üblich gewesen sein, daß der Gast zwar umgebracht wurde, aber nur, weil er als der heiligste Besitz galt, welchen man den Göttern zu opfern für Pflicht hielt. —

Große Aehnlichkeit mit dem Leben des Jägers hat das Nomadenleben. Der Nomade zieht mit seinen Viehheerden von Ort zu Ort ohne bleibende Wohnstätte. Oft muß er sich die ergiebige Weide von andern Nomadenstämmen oder von ansässigen Völkern blutig erkämpfen.

Er übt sich ebenso wenig als der Jäger in nützlicher Thätigkeit. Aber noch mehr als dieser wird er genöthigt in feste Genossenschaften sich zusammenzuschließen, denn der Wechsel von Krieg und friedlichem Hirtenleben ist von Anfang an sein Schicksal. Unter den Stämmen, welche die ausgedehnten Hochebenen Mittelasiens bewohnen, ist seit alter Zeit das Nomadenleben herrschend geblieben. Einige dieser Stämme, wie die Türken und Mandschus, sind erobernd vorgedrungen, haben Reiche gegründet und durch Vermengung mit Kulturvölkern sich selbst der Kultur zugänglich gemacht. Die eigentlichen Mongolen dagegen sind bis zum heutigen Tag nicht aus ihrem ursprünglichen Zustand herausgetreten. Nachdem das hervorragende Genie des Tschingiskhan die getrennten Horden dieser Nomaden zu einer unwiderstehlichen Kriegsmacht geeinigt hatte, die der Kultur des Abendlandes gänzlichen Untergang drohte, fiel alsbald nach dem Tod jenes Heerführers der Stamm wieder aus einander, und unter den mongolischen Horden, die wie ihre Vorfahren heute noch als Nomaden die Ebenen Hochasiens durchwandern, ist an das große Mongolenreich selbst die Erinnerung verschwunden.

Die sittliche Kultur der Mongolen ist stets im rohesten Zustand geblieben. In ihren Kriegen sind sie durch ihre Treulosigkeit und Grausamkeit berüchtigt geworden. Gegen die Trunksucht haben selbst ihre großen Gesetzgeber vergebens gekämpft. Die Weiber sind ganz das Eigenthum des Mannes, dem Vornehmen wurden sie oft in den Tod nachgesendet. Das Leben des Einzelnen steht in der Hand des Khans, der nicht selten mit frevelhafter Willkür über dasselbe verfügt. Verrath gegen den Stamm, Ungehorsam gegen den Vorgesetzten gelten als schwere Verbrechen, die mit den grausamsten Strafen belegt werden. Tag und Nacht fast zu Pferde, nur durch nothdürftige Filzzelte, durch Thierfelle und durch unergründlichen Schmutz, auf dessen Entfernung sogar das religiöse Verbot stand, gegen die Witterung geschützt, ist der Mongole abgehärtet und ohne daß es ihm Nachtheil bringt abwechselnd im äußersten Grade genügsam und unmäßig. Auch zur Zeit ihrer Eroberungen blieb die große Masse des Volks in diesem Zustand, und der Luxus, den die Khane mit europäischer Hülfe sich aneigneten, blieb äußerer Flitter, der den Schmutz zudeckte, aber nicht wegnahm. Die Tugenden, die sich dem Mongolen nicht absprechen lassen, entspringen theils aus der Abhärtung und Kriegsgewohnheit, theils aus dem festen Zusammenhalt der Stämme, der durch die fortwährenden Kampf- und Raubzüge gefordert wird. An Tapferkeit und Unerschrockenheit übertrifft er den Indianer. Nicht wie dieser lauert er dem Feinde gleich

dem Wild bloß heimlich auf, sondern er stellt sich ihm gern zu offenem Kampf entgegen. Unbedingt ist sein Gehorsam gegen den Vorgesetzten und gegen das Gesetz. Im gegenseitigen Verkehr der Stammesgenossen sollen Betrug und Treulosigkeit selten, und diese vielmehr bloß Schutzmittel gegen den Fremden sein, welchen der in seiner Horde abgeschlossen lebende Mongole immer feindselig und mißtrauisch betrachtet. Trotzdem ist er auch dem Fremden gegenüber gastfrei, sogar in lästigem Grade. —

Eine sichere Entwicklung der materiellen und sittlichen Kultur beginnt erst da, wo die Völker durch den Landbau dem Boden, den sie bewohnen, die Mittel ihres Lebens abgewinnen. Erst der Landbau führt zu festen Wohnplätzen, zu gesichertem Eigenthum, und in seinem Gefolge fangen Handwerke und Künste zu blühen an. Mit den wachsenden Bedürfnissen entsteht die Nöthigung zu Verkehr und Handel. Die einzelnen Ansiedelungen treten in Verbindung, um ihre Produkte mit einander auszutauschen. Es bilden sich die Städte als die Sammelplätze des Verkehrs. Die verwickelteren Lebensverhältnisse finden in einem planvolleren staatlichen Zusammenhalt ihren Ausdruck. Die Völker Innerafrika's repräsentiren uns in dieser Entwicklung die ersten Stufen. Bei ihrer Untersuchung haben wir zugleich den Vortheil, den Einfluß äußerer Kulturelemente fast gänzlich vernachlässigen zu können, da die eigentlichen Negervölker vollkommen abgeschlossen nach außen hin sich entwickelt haben. Dies gilt sogar von den muhammedanischen Stämmen, da überhaupt der Islam die Völker in ihrem innern Bestehen wenig veränderte und den Abschluß nach außen eher befördert als aufgehoben hat.

Der Landbau der Negervölker ist denn in der That bis heute noch auf einer ziemlich primitiven Stufe verblieben. Der Gebrauch der Thiere zum Ackerbau ist im inneren Afrika unbekannt. Alles fällt hier noch der menschlichen Arbeit anheim, und bei der Scheu des Tropenbewohners vor jeder Anstrengung wird diese Arbeit meistens den Sklaven überlassen. Wahrscheinlich hat das Aufkommen der Bodenkultur Afrika zur alten Heimath der Sklaverei gemacht. Bei den Fulah's und Mandingo's sind ganze Dörfer von ackerbauenden Sklaven bewohnt. An vielen Orten werden neben den Sklaven die Weiber zur Feldarbeit benützt. Der Mann beschäftigt sich, wenn er nicht ganz und gar faullenzt, mit Häuserbau, Schifffahrt und vorzugsweise mit dem Handel, den der Neger leidenschaftlich liebt.

Die bestimmte Beschäftigung bringt eine fester geregelte Lebensweise und zwingendere Normen der Sitte mit sich. Während der

Naturmensch Nahrung nimmt, wann ihn gerade der Hunger treibt, hält der Neger schon seine regelmäßigen Mahlzeiten. Auch in der Kleidung geht er hinaus über die Stufe des Naturmenschen, der bloß durch das Klima sich bestimmen läßt. Fast nirgends ist der Neger ganz unbekleidet, obgleich ihm dies sein Klima erlauben würde. Der Häuserbau wird namentlich in den Städten ziemlich vollkommen betrieben. Brücken und Wasserleitungen sind nicht selten. Die Handwerke, die das häusliche Leben nöthig macht, Töpferarbeit, Weberei und dergleichen, werden geübt. Als Tauschmittel ist seit langer Zeit das Muschelgeld allgemein verbreitet. Theilung der Arbeit, Unterschied der Stände sind die wesentlichen Kennzeichen schon dieser ersten Stufe einer sozialen Kultur.

Die sittlichen Fehler und Vorzüge der Neger entspringen aus ihren Temperaments- und Charaktereigenthümlichkeiten und aus ihren geselligen Zuständen. Der Neger ist in hohem Grade apathisch. Träges Nichtsthun ist ihm der höchste Genuß. Die ausdauernde Energie, mit der sich der Europäer einer frei gewählten Arbeit widmet, kennt er nicht. Verschieden von dem in stolzer Selbstbeherrschung die Aeußerungen der Leidenschaft unterdrückenden Indianer ist er, sobald sein Gemüth in Erregung kommt, von aufbrausender Heftigkeit. So rasch seine Leidenschaft kommt, so schnell ist sie auch wieder verraucht; doch läßt sie in ihm oft noch lange Zeit den Stachel zurück. Die kleinste Beleidigung kann er Jahre lang nachtragen, um endlich, wenn sich ihm die Gelegenheit giebt, tückische Rache zu nehmen. Ueberall gilt ihm das strengste Vergeltungsrecht. Mord wird durch Mord und selbst Diebstahl durch Diebstahl gesühnt: der bestohlene Neger entschädigt sich, wenn er den Thäter nicht ausfindig machen kann, an einem beliebigen Andern, dieser wieder, und so verbreitet sich manchmal die zuchtloseste Eigenthumsverletzung so lange über ein ganzes Dorf, bis endlich ein energischer Mann eine Versammlung beruft, die wieder Ordnung schafft. Diese Sitte oder Unsitte hat aber in der That nur ihren Grund in dem lebhaften Gefühl des Besitzrechtes, das der wandernde Wilde noch nicht kennt, und das beim Neger gebunden an eine feste Bodenkultur und an einen geregelten Verkehr sich entwickelt. Dieser Sinn für den Besitz erzeugt jene leidenschaftliche Liebe zum Handel, die nicht selten mit den feindseligen Verhältnissen der Einzelnen und namentlich der Stämme gegen einander in seltsamen Konflikt geräth. Zwar in den vorwiegenden Handelsstaaten haben sich gerade durch das Handelsbedürfniß friedliche Verhältnisse herausgebildet, die einen offenen Verkehr in größerem Maßstabe möglich machen. Der natürliche Stammes-

haß aber, in welchem der Neger sich häufig noch nicht über den Zustand des Wilden erhoben hat, dem jeder Fremde als Feind gilt, duldet in manchen andern Negergebieten nur einen geheimen Verkehr, oder einen eigenthümlichen Tauschhandel, bei welchem die zum Tausch angebotenen Waaren an bestimmten Stellen ausgesetzt werden. So sehr hat im Gemüth des Negers die Leidenschaft für den Besitz die Uebermacht gewonnen, daß ihr das natürliche Selbständigkeitsgefühl vollkommen gewichen ist. Der Besitz geht ihm über die Freiheit. In der Noth und manchmal selbst ohne solche verkauft er sich und seine Angehörigen. Der Esel, der von der Wiese eines Andern frißt, fällt diesem als Eigenthum zu. Der Schuldner, der nicht bezahlen kann, wird der Sklave des Gläubigers. Der Begriff des Menschenbesitzes, des unumschränkten Rechtes auf die Kräfte des Andern hat den ungünstigsten Einfluß auf die sittliche Entwicklung der Afrikaner geübt. In dem Lande, wo die menschliche Arbeit noch zu Allem verwendet wird, wurde der Mensch als die lebendige Arbeitsmaschine eines der kostbarsten Besitzthümer. Jeder strebte nach diesem Besitz, um selbst seiner Lust an der Trägheit fröhnen zu können. So entstand der Sklavenhandel, der sich zum Theil wohl auf die freiwillige Begebung der Freiheit oder auf den Verkauf der Angehörigen gründete, größten Theils aber aus den Kämpfen der Völker gegen einander seine Nahrung zog. Denn diese Kämpfe sind in Afrika fast immer nur Sklavenjagden gewesen. Naturgemäß wurden dann die Kriegsführer, die Könige, zugleich oberste Sklavenbesitzer und Sklavenhändler. Der zügelloseste Despotismus im Innern war in den meisten Fällen die unausbleibliche Folge. So läßt sich deutlich nachweisen, wie in den Negerländern gerade die ersten Keime der Kultur eine sittliche Verderbniß der Einzelnen und der Gesellschaft herbeigeführt haben, die, aus einer einseitigen Entwicklung jener Keime entsprungen, erst auf einer vollkommeneren Kulturstufe wieder zur Ausgleichung gebracht werden konnte.

Die Künste des Friedens haben in dem Neger oft jene rohen Vorzüge zurückgedrängt, die den Naturmenschen auszeichnen. In den friedlicheren Handelsstaaten ist er meistens feige, dabei aber gutherzig und gastfreundlich, in den Kriegs- und Raubstaaten, wie in Aschanti und Dahomey, ist er tapfer, aber zugleich grausam und blutdürstig. Ueberhaupt bestehen, entsprechend den mannigfachen Verschiedenheiten der Rasse und der gesellschaftlichen Zustände, unter den Negervölkern die größten Differenzen, und es scheint, daß manche Schattenseiten in dem Bilde erst dem Verkehr mit den Arabern und Nordafrikanern ihren Ursprung verdanken. Wenigstens deuten die Berichte der Rei-

senden darauf hin, daß die bisher weniger in diesen Verkehr gezogenen Heidenvölker des Innern in einem zwar kulturloseren Zustand verblieben, aber dafür manchen entsittlichenden Einflüssen entgangen sind.

Der Neger steht auf der Uebergangsstufe des Natur- zum Kulturmenschen. Schon zieht bei ihm die Sitte in erhöhtem Maße das Verhältniß des Einzelnen zur Gesellschaft vor ihr Forum, und sie beginnt ihre folgenreiche Umwandlung in das Gesetz des Staates. Aber der Einzelne selbst steht in diesem beginnenden Kulturleben noch immer als der rohe Naturmensch. Es fehlt ihm durchaus der Sinn für das Ganze. Er verfolgt in diesem nur seine persönlichen Zwecke. Er kommt kaum hinaus über jenen Kampf Aller gegen Alle, der aus der eigennützigen Isolirung des Naturzustandes entspringt. Noch hält die gesellschaftliche Vereinigung die Mitte zwischen den Banden und Horden der Wilden und dem Staat des Kulturvolkes. Das sittliche Leben hat Manches eingebüßt von den Vorzügen des Naturzustandes, während es von den Segnungen der Kultur noch wenig berührt wurde. So haftet dieser Stufe jener Fluch an, der die Uebergangsstadien fast immer trifft, daß sie in vieler Beziehung hinter dem was kommt und hinter dem was vorangieng zurückstehen. Ja, manche der Eigenschaften des Naturmenschen zeigen sich hier, wo eben die Kultur zu tagen beginnt, noch einmal in ihrem grellsten Lichte.

Was den sittlichen Zustand des Naturmenschen vor Allem kennzeichnet ist die Sonderung des Individuums. Entspringen seine Fehler aus dem einseitigen Streben nach Befriedigung selbstsüchtiger Triebe, so sind auch seine Tugenden ausschließlich individueller Natur. Muth, Selbstbeherrschung, Standhaftigkeit in Gefahr sind dem Wilden meist in weit höherem Grade als dem Kulturmenschen eigen. Aber der sittliche Grundpfeiler der gesellschaftlichen Ordnung, die Achtung vor dem Leben, dem Eigenthum, überhaupt vor der Persönlichkeit des Nächsten, ist ihm fast unbekannt. So läßt sich denn dem Naturmenschen das sittliche Leben keineswegs absprechen. Von Anfang an ist es in allen seinen Keimen vorhanden. Doch die ersten Stufen bringen nur eine einseitige, individuelle Entwicklung. Seine volle und harmonische Ausbildung erfährt das sittliche Leben erst innerhalb der Gesellschaft. Hier nimmt es aus dem engen Kreis der Familie seinen Ursprung, um im Staat und endlich im Weltbürgerthum seine ganze Entfaltung zu finden. Auch zu dieser Entfaltung des sittlichen Lebens ist schon in den rohen Anfängen des Naturmenschen der Keim gelegt, aber Blüthe und Frucht reifen nur inmitten der fortgeschrittenen Kulturvölker.

Neununddreißigste Vorlesung.

In Familie und Staat erfüllt sich die sittliche Aufgabe der Gesellschaft. Beide bilden die Grundpfeiler der sittlichen Ordnung. In Familie und Staat leistet der Einzelne auf die ausschließliche Verfolgung seiner Sonderinteressen Verzicht: er findet in ihnen die nothwendige Beschränkung, durch die Jedem das höchste erreichbare Maß freier Entwicklung zu Gebote steht. Familie und Staat sind von Anfang an vorhanden; in völlig individueller Sonderung hat der Mensch nie und nirgends gelebt. Die Geschichte der Gesellschaft zeigt uns die gewaltige Entwicklungsarbeit beider von ihren unvollkommenen Anfängen an.

Noch ganz auf der Grenze des individuellen Lebens steht die Familie. In ihr hat sich das Individuum gleichsam nur in einzelne Organe gegliedert, deren jedes in dem Ganzen seine besonderen Zwecke erfüllt. Aber hier schon können diese Zwecke in einen bedenklichen Widerstreit gerathen, und die Familie erreicht ihre Bestimmung nicht, bevor ihre Glieder, obgleich fest gefügt in den Zusammenhang des Ganzen, doch zu freier Bewegung befähigt bleiben.

Ob im Naturzustand bereits die Familie vorhanden sei, läßt sich nicht völlig sicher entscheiden. Daraus daß keinem Volksstamm auf Erden das Familienleben völlig mangelt kann natürlich noch nichts geschlossen werden. Man ist im Allgemeinen geneigt die Wahrnehmung, daß die Bande der Gesellschaft mit dem Fortschritt der Kultur immer inniger und umfassender werden, zu verallgemeinern und so auf einen Naturzustand zurückzuschließen, in welchem eine absolute individuelle Sonderung vorhanden sei, und in welchem namentlich auch der

Verkehr der Geschlechter noch nicht in der Ehe seine beschränkende Regel gefunden habe. Indem man von der Ansicht ausgeht, daß die Sitte überhaupt ein Entwicklungsprodukt sei, betrachtet man auch die Sitte der Ehe als allmälig entstanden. Wenn wir aber nicht durch Gründe a priori, sondern aus der Erfahrung diese Frage entscheiden wollen, so wird uns hier, wo die direkte Beobachtung unmöglich ist, nur die Analogie der Thiere einen Fingerzeig geben können. Denn der Naturzustand ist ja identisch mit dem Thierzustand. Unter den Thieren aber finden wir in der That alle möglichen Fälle verwirklicht. Die meisten Thiere leben ehelos, in jener individuellen Sonderung, die man dem Naturzustand des Menschen zuschreibt. Manchen aber, namentlich unter den geistig höher stehenden, fehlt die Ehe nicht. Sie leben theils in Monogamie, theils in Polygamie. Dem Analogieschluß folgend müssen wir es demnach als wahrscheinlich aussprechen, daß die Ehe schon dem Naturzustand des Menschen nicht gefehlt hat, da die Kulturentwicklung ohne Zweifel stets an die Bedingungen anknüpfte, die sie ursprünglich schon vorfand.

Am unvollkommensten hat sich wohl das Familienleben in der elenden Rasse der Buschmänner entwickelt. Wie die Sprache dieser Menschen für Jungfrau und Weib nur ein Wort besitzt, so kennt auch ihre Sitte kaum eine wirkliche Ehe. Das Weib wird gekauft, gestohlen, wieder fortgeschickt oder ausgetauscht, wie es dem Gutdünken des Mannes beliebt. Ebenso wird bei vielen nordsibirischen Völkern, bei manchen Stämmen Amerika's das Weib lediglich als ein rechtloses Eigenthum betrachtet. Aber es ist zu viel, wenn man, wie es oft geschieht, diese Behauptung auf die Naturvölker überhaupt ausdehnt. Es mag wahr sein, daß die Feuerländer in Zeiten der Hungersnoth lieber ihre Weiber als ihre Hunde tödten, und daß auch der nordamerikanische Indianer manchmal den Hund, der ihm ein unentbehrliches Hausthier ist, viel besser als sein Weib behandelt: aber es ist damit doch noch nicht bewiesen, daß wirklich das Weib in dem Leben des Wilden nur die Stelle eines Hausthiers einnimmt. Wir wollen die Fälle eines schöneren Familienverhältnisses, die Züge aufopfernder Liebe und Treue, die namentlich von Indianern bekannt geworden sind, hier unerwähnt lassen: man kann sie immerhin als vereinzelte Ausnahmen betrachten, die für das Ganze nichts beweisen. Dagegen ist überall in Gebräuchen und Sitten ein gewisses Recht in der Gesellschaft dem Weib allerdings zugestanden, wenn auch in einer Zeit, in der die physische Kraft allein noch entscheidend ist, das schwächere Geschlecht noch wenig zur Geltung kommt. Auf den Fidschiinseln führen die Frauen ihren selbständigen

Haushalt. Männer und Knaben haben ihre gemeinsamen Schlafplätze, die Frauen bewohnen mit den Mädchen einzelne Hütten, die der eigene Mann nur bei Tage betreten darf. Wir sehen hier ein Isoliren der Geschlechter, das es zu einem engeren Familienleben nicht kommen läßt, aber in dieser Isolirung erhält sich doch die Frau eine gewisse Selbständigkeit, und die Hütte, welche sie besitzt, ist der Mittelpunkt des Familienkreises. In Amerika wie auf den Südseeinseln gilt sehr allgemein die Frau als die Erhalterin des Geschlechtes. Nur Verwandtschaften in weiblicher Linie sind wirkliche Verwandtschaften. Der Nachkomme erbt nicht von dem Vater und dessen Verwandten, sondern von der Mutter, von deren Brüdern und Schwestern. Dem König oder Häuptling folgt nicht der eigene, sondern der Schwestersohn in der Würde nach. Auch bei den Negervölkern kommt es vor, daß die Frau wenigstens ihr selbständiges Eigenthum behält und auch nebst ihren Kindern der elterlichen Familie angehörig bleibt. Allerdings aber ist es hier viel häufiger, daß das Weib die förmliche Sklavin des Mannes ist. Sie gilt nur als Eigenthum. Sie ist ein vererbliches und beliebig verfügbares Gut. Wie andere Güter gehen die Weiber oft auf den Sohn über, jedoch immer mit Ausnahme der eigenen Mutter desselben. In Kongo und an andern Orten wird die Neuverheirathete wieder den Eltern zurückgegeben, wenn sie dem Mann nicht gefällt. In Akra werden die Ehen bisweilen nur auf eine gewisse Zeit abgeschlossen. Während die Frau weggeschickt werden kann, wenn sie den Mann schimpft, gilt Ehebruch meist nicht als hinreichender Scheidungsgrund, sondern bloß als ein Angriff auf die Ehre oder das Eigenthum des Mannes.

Schon die Eingehung der Ehe entspricht dieser entwürdigten Stellung des Weibes. Gewöhnlich werden die Frauen, wie die Sklaven, durch Kauf erworben. Wo dies nicht der Fall ist, da behält dann auch das Weib eine größere Selbständigkeit, und namentlich bleibt ihr Vermögen von dem des Mannes getrennt. Auf der Goldküste, wo diese freiere Ehe neben der Ehe durch Kauf vorkommt, verbleiben sogar die Kinder der elterlichen Familie des Weibes und treten in die Erbschaft und in die Stellung der letztern ein. Auch hier also gilt die weibliche Hälfte als die Stammhalterin, als der Mittelpunkt der Familie. Es ist uns in dieser Sitte vielleicht noch die Andeutung gegeben auf ein in früherer Zeit bestehendes reineres Familienleben, das in dem Sklavenwesen allmälig untergieng. Hierfür spricht namentlich, daß, wo auch eine freiere Ehe existirt, doch die Frau, sobald sie in Noth gerathend die Schuldnerin des Mannes wird, sammt ihren Kindern in seine

Sklaverei fällt. So ist es nicht unwahrscheinlich, daß auch die gewöhnliche Form der Ehe, bei welcher das Weib von vornherein die Sklavin des Mannes ist, nur durch einen Mißbrauch der allgemein verbreiteten Sitte des Kaufs entstand.

Daß das Weib ihren Eltern zur Ehe abgekauft wird ist nicht bloß in den Negerländern allgemein: der nämliche Brauch findet sich bei fast allen andern Naturvölkern. Im ganzen Orient und wo überhaupt Polygamie herrscht besteht er bis zum heutigen Tage, wenn auch meistens nicht auf alle Frauen ausgedehnt. Selbst bei Germanen und Israeliten, denen die Monogamie schon frühe Gesetz war, wurde die Ehe rein als ein Kauf behandelt. Aber es wäre eine falsche Folgerung, wenn man deßhalb behaupten wollte, daß bei allen diesen Völkern das Weib nur die Sklavin des Mannes gewesen sei. Der Kauf galt ursprünglich offenbar nur als ein Sühngeld, das die Schwiegereltern für den Verlust entschädigen sollte. Das Kind ist Eigenthum der Eltern, seine Arbeit gehört diesen und muß ihnen ersetzt werden. Deßhalb mußten häufig die Neuvermählten noch eine Zeitlang im Hause der Eltern wohnen. Bei einzelnen Völkern Nordamerika's mußte der Mann ein Jahr lang oder so lang als keine Kinder da waren den Schwiegereltern dienen. Bei andern kamen aber diese umgekehrt in eine Art Dienstverhältniß zu dem Manne der ältesten Tochter, an den Mutter und Schwestern mitverheirathet wurden. Diese seltsame Sitte, zu der sich sonst keine Analogie zu finden scheint, ist sichtlich aus dem starken Gefühl der Familieneinheit hervorgegangen, und auch hier sind die weiblichen Familienglieder die Träger dieser Einheit.

Nur wo überhaupt der Gegensatz des Freien und des Sklaven in der Gesellschaft stark zur Geltung kam artete die Sitte, den Schwiegereltern für das gewonnene Weib eine Entschädigung zu bieten, in einen förmlichen Sklavenkauf aus. Zwischen Weib und Concubine war dann kein Unterschied mehr, und es fiel meist auch jede Ceremonie bei der Eheschließung hinweg. Symbolische und selbst religiöse Gebräuche beim Eintritt in die Ehe sind sonst sehr allgemein. Hochzeitfeste feiert man auf den Südseeinseln und in Afrika. Bei den Indianern essen die Neuvermählten zum Zeichen ihrer Verbindung gemeinsam aus einer Schüssel mit Mais oder behacken zusammen ein Feldstück. Unverkennbar liegt in diesen Sitten die Anerkennung einer gewissen Gleichstellung des Weibes. Gewöhnlich ist bei den Völkern mit Polygamie diese Gleichstellung auf eine Frau beschränkt, und die übrigen sind faktisch nur Sklavinnen. So wird in Afrika entweder diejenige, die zuerst in die Ehe trat, oder die von Geburt vornehmste als die Haupt-

frau betrachtet, welcher die übrigen Gehorsam schuldig sind. In Virginien waren die Häuptlinge bloß an die erste Frau dauernd gebunden, an die übrigen nur dann, wenn sie ein Jahr lang mit ihnen gelebt hatten. Im Orient bezeichnet meist die willkürlich verschenkte Gunst des Mannes das Lieblingsweib, das viele Vorrechte genießt. Genau betrachtet gestaltet sich so das Verhältniß der Ehe bei vielen der in Polygamie lebenden Völker nicht erheblich verschieden von demjenigen, das bei uns zu Lande gefunden wird. Dort beschenkt der Reiche seine Concubinen mit dem Rechtstitel des Weibes, und der Arme muß sich hier wie dort mit einem einzigen Weib begnügen.

Bei den meisten Naturvölkern erhält die Polygamie in dem religiösen Aberglauben eine Stütze. Während der Menstruation, während der Zeit der Schwangerschaft und des Säugens wird das Weib als unrein gemieden. Unter diesen Umständen kann den geschlechtlichen Bedürfnissen des Mannes ein einziges Weib nicht genügen. Bei manchen Stämmen trägt der religiöse Aberglaube zugleich an der entwürdigten Stellung des Weibes die Hauptschuld. Jenem Aberglauben erscheinen alle Absonderungen als etwas Unreines, auch sittlich Befleckendes. Das Weib selbst gilt daher als etwas Unreines, vor dessen Berührung man sich so viel als möglich zu hüten hat. Sonderbarer Weise ist diese Anschauung bei den schmutzigsten und verkommensten Völkern besonders herrschend. Der Buräte setzt sich nicht dahin wo ein Weib gesessen hat. Die samojedische Frau muß sich, ehe sie dem Mann nahe kommt, durch Räuchern gereinigt haben, und in der Hütte hat sie ihren angewiesenen Raum, den sie nicht überschreiten darf.

Die Ehe unter Blutsverwandten, die das Gesetz theils aus sittlichem Widerstreben theils wohl auch aus einer begründeten Rücksicht auf das Gedeihen der Nachkommenschaft bei den Kulturvölkern untersagt, widerstrebt auch dem Instinkt des Naturmenschen. Meist ist die Heirath der Verwandten direkt durch das religiöse Gebot verpönt. In Nordamerika bestand sogar in alter Zeit bei vielen Völkern die Sitte in einen fremden Stamm zu heirathen, und bei einzelnen ist noch jetzt selbst entfernte Verwandtschaft ein Ehehinderniß. Ausnahmen finden sich meistens nur, wenn religiöse oder Standesvorurtheile das Gegentheil gebieten. So war in Neu-England selbst zwischen Geschwistern die Ehe möglich, wenn sonst kein ebenbürtiger Gatte zu finden war, und in Peru war es dem Inka durch das Gesetz geboten seine leibliche Schwester zu heirathen, um das Geschlecht der Sonnenkönige rein zu erhalten. Ohne solche Gründe ist bei den Parsen noch heute die Ehe zwischen nahen Blutsverwandten allgemein, und es scheint dies ein

Rest alt arischer Sitte zu sein, da wir dem nämlichen Brauch nicht nur in den Nachrichten über die Sitten der alten Perser, sondern auch in der frühen Zeit des hellenischen Lebens begegnen. —

Während das Weib dem Naturmenschen als der Mittelpunkt der Familie gilt, steht dagegen der Mann in derselben als das gebietende Haupt, dessen Wille für jedes Glied maßgebend ist. Nicht nur die physische Kraft, sondern auch die größere Entschlossenheit des Charakters macht ihn dem Weibe gegenüber zum natürlichen Herrscher. Das Weib ist dem Manne fast unbedingten Gehorsam schuldig, und schon in dem äußeren Verkehr prägt sich diese Abhängigkeit aus. In manchen Negerstaaten darf das Weib nur knieend dem Manne nahen. Es darf weder an der Unterhaltung der Männer noch an ihren Mahlzeiten Theil nehmen. Der Indianer hält es für eine Schande, an ein Weib Worte zu verlieren. Allgemein gilt das Weib für geistig tiefer stehend und daher für unfähig die Geschäfte des Mannes zu theilen. Ihre Lebensaufgabe ist Kindergebären und nebenbei Sklavenarbeit verrichten. Die Unfruchtbare und Schwächliche hat ihre Bestimmung verfehlt; in den Negerländern wird die Kinderlose verspottet und mißhandelt, so daß sie nicht selten zum Selbstmord greift, bei den Indianern wird sie bloß noch als Magd geduldet oder verstoßen. Streng wird darauf gesehen, daß die Frau nicht in den Thätigkeitskreis des Mannes sich einmische. In Nordamerika darf sie kein Pferd reiten, kein Wild erlegen: die Bebauung des Feldes, die Zubereitung der Nahrung und überhaupt alle Arbeit, die dem Manne selber zu lästig ist, wird ihr allein aufgebürdet. Doch finden sich allerdings hiervon bemerkenswerthe Ausnahmen: unter den Irokesen hatten die Weiber mit zu entscheiden über Krieg und Frieden, bei manchen Wandervölkern giebt es Rathsversammlungen der Weiber, die auf die Regierung großen Einfluß besitzen. Selbst da wo das Weib in unbedingter Abhängigkeit gehalten wird ist übrigens selten sein Zustand ein absolut rechtsloser. Bei schlechter Behandlung darf es den Mann verlassen, oft ohne Weiteres, oft nach Rückerstattung des Kaufgeldes, oder es kann ihn beim Häuptling verklagen, der dann eine angemessene Strafe verfügt. Nur in seltenen Ausnahmefällen, namentlich bei den Vornehmen erstreckt sich die Macht des Gatten noch über das Leben hinaus und bringt mit dem eigenen Tod auch seinen Weibern den Untergang. Gewöhnlich kann sich die Wittwe von Neuem verheirathen. In Nord-Carolina mußte der zweite Mann die Schulden des ersten bezahlen, während an die Wittwe niemals Ansprüche gemacht wurden. In den Negerländern muß sehr häufig der nächste Erbe die Weiber übernehmen, doch dürfen

sich dieselben auch anderweitig verheirathen. Bei den Knisteno, einem Indianerstamme, hatte umgekehrt, wenn die Frau starb, der Wittwer die Pflicht, die Schwester der Verstorbenen zu nehmen.

In einem doppelten Abhängigkeitsverhältniß befinden sich die Kinder. Sie sind nicht bloß dem Vater unbedingten Gehorsam schuldig, noch unmittelbarer stehen sie, namentlich in der früheren Zeit des Lebens, unter der Obhut der Mutter. Die Pietät gegen die Eltern ist der schönste Zug, der dem Familienleben aller unverdorbenen Naturvölker gemeinsam ist. Hervorstechend ist namentlich die Liebe zur Mutter. Die Aufmerksamkeit und Ehrerbietung, die bei fast allen Naturvölkern der Sohn der Mutter beweist, ist das beste Zeugniß gegen die herrschende Ansicht, die das Weib des Wilden nur für seine Sklavin oder für sein erstes Hausthier erklärt. Zur Mutter nimmt der junge Neger und Indianer in aller Noth seine Zuflucht: ihr vertraut er seine Geheimnisse, ihren Rath holt er sich in Zweifelfällen, und die Mutter ist es, die meistens seine Ehe stiftet. Schon der Knabe empfindet es als die tiefste Schmach, wenn von seiner Mutter unehrerbietig geredet wird. Von den Indianern werden uns rührende Züge aufopfernder Hingebung sowohl der Eltern für die Kinder als der Kinder für die Eltern erzählt. Selbst Schwächliche werden von ihnen sorgsam gepflegt. In Zeiten der Noth wird zuerst der Hunger der Kinder gestillt und dann für das eigene Bedürfniß gesorgt. Mehr als einmal ist es vorgekommen, daß der Vater für den Sohn oder der Sohn für den Vater mit seinem Leben eintrat. Reift der Knabe zum Jüngling heran, so wird er sorgfältig vom Vater in Arbeiten und Körperübungen unterrichtet; um die Töchter kümmert dieser sich wenig, sie bleiben bis zu ihrer Verheirathung ganz der Obhut der Mutter überlassen.

Zu diesem schönen Bilde stimmen freilich manche unzweifelhafte Thatsachen nicht. Daß alternde Eltern von ihren Kindern ausgesetzt wurden, ist ebenso aus den Neger- wie den Indianerländern bekannt, und weit verbreitet war diese Sitte früher auf den Südseeinseln. Gegen den Neugeborenen nach Willkür zu verfahren, ihn zu tödten oder auszusetzen gilt meistens für erlaubt. Der Neger verkauft seine Kinder wie sein Weib in die Sklaverei, wenn er in Noth geräth. Es giebt nur zwei Gesichtspunkte, unter denen sich diese Handlungen barbarischer Rohheit erklären lassen: erstens die ausschließliche Werthschätzung der physischen Kraft und zweitens die unbedingte Herrschaft des Vaters über die Familie. Das leistungsunfähig gewordene Alter hat seine Bestimmung erfüllt, und die noch nicht leistungsfähige Kindheit kann sie nicht

erfüllen. Der Wilde, der unter Umständen keine andere Rettung vor der Noth als den Tod kennt, opfert daher dasjenige Familienglied, das zur Erhaltung des Ganzen am wenigsten beiträgt. Der Nordindianer läßt die Alten, die dem wandernden Stamm nicht mehr folgen können, mit etwas Nahrung versehen zurück. Weinend trennen sich oft Söhne und Töchter von den Eltern. Diese erbitten, des Lebens überdrüssig, häufig selber den Tod. Schwerer entschließt sich der Wilde sein Kind auszusetzen oder zu tödten, namentlich wenn es ein Sohn ist, denn in ihm sieht er den künftigen Erhalter der Familie. Diese Reflexion kommt freilich erst zum Uebergewicht, wenn das Kind etwas herangereift und kräftig entwickelt ist. Von weit schlimmeren Folgen, obgleich ursprünglich minder barbarisch, ist der in Afrika vorkommende Verkauf der Angehörigen. Im Anfang ein Zufluchtsmittel der äußersten Noth ist derselbe namentlich unter dem Einfluß des Verkehrs mit andern Völkern und der in Folge dessen wachsenden Gewinnsucht immer mehr eingerissen und hat da und dort zu einer Auflösung aller Familienbande geführt. In den Negerstaaten des Innern findet sich nichts von solchen Mißbräuchen, obgleich die väterliche Gewalt hier eine unumschränkte ist. Der Vater repräsentirt die ganze Familie, er ist gleichsam deren sichtbare Einheit. Jedem einzelnen Familienglied giebt er seine Beschäftigung. Ihm fällt der Erwerb Aller wieder zu, den er nach Gutdünken zum Besten des Ganzen verwendet. Dabei genießt in gewöhnlichen Zeiten der Einzelne große Freiheit, man läßt ihn seine Wege gehen, und er behält was er erwirbt. Von ihrem Recht macht die Familie erst Gebrauch in Zeiten allgemeiner Bedrängniß. Dann müssen alle zum Haupt der Familie stehen, und dieses kann unbedingt über sie verfügen, es kann über ihre Kraft gebieten, es kann sie verpfänden oder verkaufen, wie es immer das Beste des Ganzen zu fordern scheint. Wir sehen so, wie allmälig aus dem Schooß der Familie die Organisation des patriarchalischen Staates hervorwächst.

Es geschieht dies zunächst durch ein Zusammentreten einer Anzahl verwandter Familien zu Geschlechtsverbänden. Wo die rein patriarchalische Einrichtung sich erhalten hat, da ist der Aelteste des Geschlechts das Haupt des Verbandes. Die eigene Familie und die Familien seiner Söhne und Enkel stehen unter seiner Obhut. Das Ganze empfängt hier schon eine Gliederung. Jedes einzelne Familienglied ist zunächst seinem eigenen Haupte Gehorsam schuldig und dann mit diesem dem Patriarchen. Bei den Kruhs, einem Negervolk an der Guineaküste, das sich durch sein feindseliges Verhalten gegen das Skla-

venwesen auszeichnet, hat sich diese Einrichtung noch vollkommen erhalten. In manchen Fällen ist es nicht der Aelteste, der den Familienverband beherrscht, sondern diese Herrschaft geht nach einer bestimmten Regel auf den ältesten Sohn oder Schwiegersohn bei dessen Verheirathung über. Hierher gehört die früher schon erwähnte Sitte der Osagen, eines Indianerstamms, bei welchen die Schwiegereltern immer dem Sohne der ältesten Tochter dienstbar wurden, der so sich zum Haupt des Geschlechts erhob.

Nirgends ist jedoch die staatliche Organisation auf diese Gliederung der Familienverbände beschränkt geblieben. Diese bilden nur die Vorstufe für den Zusammenhalt des ganzen Stammes zu einer größeren geschlossenen Einheit, wobei meistens das Haupt dieser Einheit wieder mit unbedingter Macht über alle Glieder des Ganzen verfügen darf. Aber da dieser größere Zusammenhang bereits über den von Natur gegebenen Familienverband hinausgeht und nur bestehen kann durch die Nöthigung gegen äußere und innere Gefahr eine festere Schutzwehr zu suchen, so liegt es nahe, daß die einzelnen demselben angehörenden Geschlechter der unumschränkten Herrschaft des Oberhauptes gegenüber sich eine Garantie eigener freier Bewegung suchen. Diese besteht theils darin, daß den Häuptern der Geschlechtsverbände eine gewisse Betheiligung an den allgemeinen Angelegenheiten des Stammes eingeräumt ist, theils darin, daß die Obergewalt nach ihren verschiedenen Zweigen getheilt wird. So bilden z. B. bei den Kruh's die Patriarchen zusammen den Rath der Alten, der über alle politischen Angelegenheiten entscheidet; der Versammlung der übrigen Männer kommt die gesetzgebende Gewalt zu; das Oberhaupt selbst ist in vier Aemter getrennt: in das Amt des ersten Patriarchen, des Oberpriesters, des Vorstehers der Volksversammlung und des Anführers im Kriege. In den andern Negerstaaten existirt ein erblicher, zuweilen auch ein gewählter König. Auch seine Macht ist übrigens nicht selten mehr oder weniger beschränkt. Bei den Jebus wird der König von vier hohen Beamten ernannt und nöthigenfalls auch wieder abgesetzt. In Kongo wählen die drei Vornehmsten des Landes den König, der aber einer bestimmten Familie angehören muß. Die Eyeo's lassen ihren alternden und untauglich gewordenen Herrscher von seinen Weibern erdrosseln. Bei den Mandingos und Bambarras steht dem König eine Rathsversammlung gegenüber, die aus der erblichen Aristokratie des Landes gebildet ist und sowohl in die legislative als exekutive Gewalt eingreift. Eigenthümlich ist den Mandingoländern der sogenannte Purra-Bund, eine geheime Gesellschaft, die als geheime Polizei Mord, Diebstahl,

Zauberei und andere Vergehen bestraft. Es hängt diese Einrichtung mit dem äußerst unvollkommenen Rechtszustand zusammen, welchen die Neger mit den andern Naturvölkern gemein haben, und bei welchem der Begriff der Strafe sich meistens noch nicht über den der Rache erhoben hat, weßhalb die Ausübung der Strafe dem Beschädigten selbst oder seinen Angehörigen überlassen bleibt. Wir finden in jenem Bund, der ähnlich im Ekbo-Orden in Alt-Calabar wiederkehrt, eine Einrichtung, durch welche sich die Gesellschaft einen sichereren Schutz gegen den Uebertreter ihrer Gesetze sucht. Sie gründet zunächst einen Privatgerichtshof, den die öffentliche Staatsgewalt ruhig neben sich duldet, und der, um der Gehässigkeit und Gefahr des Rächeramtes zu entgehen, sich in den Schleier des Geheimnisses hüllt. Bei den Mandingos und Bambarras wird dem König gar keine bestimmte Abgabe gezahlt, sondern er lebt von Geschenken, die ihm sein Volk, je nach der Liebe, die er genießt, in mehr oder weniger reichem Maße zukommen läßt, wodurch er stets in einer gewissen Abhängigkeit erhalten wird. Bei den Jebus und einigen andern Stämmen giebt es gar keine größeren Staaten, sondern jedes Dorf und jede Stadt steht unter einem besondern Häuptling, der meistens frei gewählt wird.

Die geschilderten Staatseinrichtungen mit beschränkter monarchischer Spitze haben vorzugsweise bei den kriegsungewohnten Stämmen Eingang gefunden. Alles deutet an, daß hier die Monarchie auf friedlichem Wege entstanden ist. Indem die Häupter der ursprünglichen Familienverbände die Nöthigung empfanden sich zu einer festeren Einheit zusammenzuschließen, bildeten sie ein Wahl- oder Erbkönigthum, wobei sie jedoch einen Einfluß auf die allgemeinen Angelegenheiten sich vorbehielten und zu diesem Zweck manche die Monarchie beschränkende Einrichtungen trafen, wie Raths- und Volksversammlungen oder Theilung der Staatsgeschäfte. Anders ist die Entwicklung in den kriegerischen Staaten verlaufen. Die Nothwendigkeit einer strengen Disciplin, die der Krieg mit sich bringt, hat hier dem König oder Häuptling eine völlig unumschränkte Gewalt in die Hand gegeben. Das Sklavenwesen hat zur Befestigung des Despotismus das Seinige beigetragen, das Verhältniß des Herrn zu dem Sklaven übertrug es auf dasjenige zwischen dem Herrscher und den Unterthanen. Ist schon in den andern Negerländern die Demüthigung vor dem Höherstehenden und namentlich vor dem Häuptling ein herrschender Zug, so übertrifft diese in den absolut despotischen Staaten Alles was der Orient in gleicher Richtung erzeugt hat. In Darfur nähert man sich dem Herrscher auf dem Boden kriechend, in Wadai mit entblößtem Oberkörper. In Benin

können nur die Großen des Reiches den Herrscher selbst sehen und sprechen. Wer dem Stab des Königs von Dahomey, dem Sinnbild der Herrschergewalt, begegnet, muß zur Erde fallen und den Staub küssen. Wer den König von Loango essen sieht hat das Leben verwirkt. Der Hofstaat von Darfur ist verpflichtet sich in Allem nach dem Sultan zu richten: wenn dieser hustet oder niest, so müssen die Anwesenden auch husten oder niesen, und wenn er vom Pferde fällt, so muß Jeder, der zugegen ist, gleichfalls vom Pferde fallen. In Wadai muß wer bisher den Namen des Sultans führte beim Regierungsantritt einen andern Namen annehmen. König Bossa von Dahomey erreichte das Nämliche auf kürzerem Wege, indem er bei der Thronbesteigung Allen die Köpfe abhauen ließ, die Bossa hießen. Das Volk ist in diesen Staaten unbedingtes Eigenthum des Despoten. Sogar die Weiber verkauft der König von Dahomey seinen Unterthanen auf eigene Rechnung zur Ehe. Er ist der Universalerbe seiner Beamten und der Haupterbe aller Unterthanen. Auf Alles sind die höchsten Abgaben gelegt. Jeder Erwerb ist nutzlos, der Arbeitende selbst genießt niemals die Früchte seines Fleißes. Erbliche Beamte sind über das Land vertheilt. Ohne Bezahlung vom Staate sind sie lediglich auf die Plünderung ihrer Untergebenen angewiesen. Um aber die Beamten gegen allzu große Ausschreitungen zu überwachen, lebt im Hause eines Jeden eine Königstochter als Spion; an Königstöchtern fehlt es aber nicht in einem Lande, dessen Herrscher verfassungsmäßig Tausende von Weibern in seinem Harem führt. Ein zum dienstwilligen Werkzeug des Despoten erzogener Kriegerstand, namentlich eine Leibgarde von Amazonen, hält die Ordnung im Lande aufrecht. Die gewöhnliche Strafe ist die Todesstrafe. Sie steht auf Allem was als ein Vergehen gegen den Herrscher gedeutet werden kann. Als ein solches gilt aber nicht bloß Verrath, Feigheit, sondern auch der Mord eines beliebigen Unterthanen, der als Diebstahl am Eigenthum des Königs betrachtet wird. Die in Dahomey üblichen massenhaften Menschenopfer, zu denen man Kriegsgefangene und Verbrecher nimmt, lassen es an Veranlassung zu den willkürlichsten Strafen nicht fehlen. Einzig zusammengehalten durch den Willen des Despoten zerfällt mit seinem Tode der ganze Staatsorganismus. Es tritt allgemeine Anarchie ein. Raub und Mord herrschen ungestraft im Lande, bis endlich das Volk des Wüthens müde ist und den Thronfolger in seine Rechte eintreten läßt. Dieselbe Erscheinung findet sich in einigen andern despotischen Negerstaaten. In Widah ist die Anarchie durch die Sitte auf fünf Tage beschränkt. Die niedergetretene Selbständigkeit macht sich in eigenthümlichen Paroxysmen Luft, die noch kein

Despot abzuschaffen vermocht oder auch nur versucht hat, weil dieselben in der That eine Lebensbedingung dieser äußersten Willkürherrschaft zu sein scheinen. An die Stelle der Willkür des Einzelnen muß zuweilen die Willkür der Massen treten, um jene immer noch als einen verhältnißmäßig gesegneten Zustand betrachten zu lassen. Mit dem König stirbt das Gesetz, da es außer dem König kein Gesetz giebt. Das Ganze fällt in einen anarchischen Urzustand zurück, aus welchem heraus das Bedürfniß gesetzlicher Ordnung neu sich erzeugen muß.

Bei der einseitigen Ausbildung der Obergewalt, die wir in diesen despotischen Ländern erreicht finden, vernichtet der Staat selbst den Familienzusammenhang, aus dem er ursprünglich herauswuchs. Alle Glieder der Familie sind gleich rechtslos. Der Wille des Despoten löst die Familienbande und setzt an die Stelle der natürlichen Gliederung der Gesellschaft den einfachen Unterschied von Herr und Sklave.

Reiner hat sich die patriarchalische Einrichtung des Staats in den Indianerländern erhalten. Der ganze politische Zusammenhang des Volkes beruhte hier in alter Zeit auf einer Eintheilung nach Geschlechtern und Familien. Jedes Geschlecht hatte sein besonderes Zeichen, entweder ein Thier oder den Körpertheil eines Thiers, und innerhalb des Geschlechtes hatte jede Familie wieder eine gewisse Selbständigkeit. Der Zusammenhang jener Geschlechtsverbände war einst so innig, daß der Einzelne nur das Zeichen seines Stammes als Namen angab, gleichsam ein Symbol seines Aufgehens im Ganzen. Häufig wurde das bezeichnende Thier zugleich als der Stammvater des Geschlechtes genannt. Diese mythische Vorstellung, die mit der Verehrung zusammenhängt, welche die Indianer den Thieren erwiesen, deutet wenigstens auf eine gemeinsame Abstammung hin. Uebrigens war die Zahl der Individuen, aus denen ein Geschlecht bestand, meistens ziemlich bedeutend. Ein ganzes Volk war oft nur aus drei oder nicht viel mehr Geschlechtern zusammengesetzt.

Das Familienhaupt hatte in alter Zeit in den meisten Angelegenheiten allein eine verfügende Stimme über seine Angehörigen. Der Häuptling war ursprünglich bloß Kriegsoberhaupt. Die Apachen und Nawajos wählten deßhalb auch nur im Krieg ihre Häuptlinge. Während des Friedens hatte zwar das Herkommen ein gewisses Hörigkeitsverhältniß der Aermeren zu den Reicheren erzeugt, so daß die letzteren über die meisten Angelegenheiten allein zu entscheiden hatten, aber dieses Verhältniß war weit entfernt von sklavischer Abhängigkeit. Auch den Sioux sollen früher ständige Häuptlinge gefehlt haben, und noch jetzt sind diese vielfach beschränkt: wichtigere Maßregeln dürfen sie

aus eigener Macht nicht treffen, und um sich die Würde zu erhalten, müssen sie sich fortwährend durch Geschenke um die allgemeine Gunst bewerben. Die polizeilichen Maßregeln, die Bestrafungen der Vergehen waren fast immer vom Häuptling unabhängig; es waren dazu entweder besondere Individuen aufgestellt, oder man folgte noch häufiger dem Herkommen, wobei der Einzelne gewöhnlich seine Sache selbst in die Hand nahm. Nur in Ausnahmefällen trat eine Versammlung der Angeseheneren des Stammes zusammen, um eine Angelegenheit zum Austrag zu bringen, und diese Versammlung entschied dann nicht, weil ihr ein faktisches Recht zukam, sondern lediglich vermöge des Ansehens, das sie genoß. Die Indianerländer repräsentiren uns so im Allgemeinen noch ziemlich vollständig den Zustand, wo das öffentliche Recht ganz in der Sitte aufgeht. Nur unter jenen Völkern, bei welchen das Kriegshandwerk eine überwiegende Bedeutung erlangte, entstand auch eine festere politische Organisation, und eine unumschränktere Gewalt vereinigte sich in der Person des Häuptlings. So waren die Osagen auch während des Friedens ihren Häuptlingen strenge gehorsam. Die Creek hatten einen Krieger- und einen Friedensbürgerstand, wovon jeder andere Städte bewohnte und einem andern Häuptling untergeben war. Bei den Cherokees hatte jede einzelne Stadt ihren eigenen Wahlkönig. Sämmtliche Wahlkönige bildeten einen Adel, der über gemeinsame Angelegenheiten entschied und in Kriegsfällen einen Anführer aus seiner Mitte wählte. Das übrige Volk war nach Maßgabe seiner kriegerischen Leistungen in zwei Klassen getheilt. Die höchste politische Entwicklung erreichte das erobernde Volk der Irokesen. Es bildete dasselbe einen Staatenbund, der sämmtliche besiegte Völker als gleichberechtigt in sich aufnahm. Jedes einzelne Volk hatte ein Oberhaupt im Frieden und ein zweites im Kriege. Aehnlich stand der ganze Bund unter zwei Häuptern, denen die berathende Versammlung der Häuptlinge beigegeben war. In dieser hatte jedes Volk e i n e Stimme. Alle Beschlüsse mußten mit Stimmeneinhelligkeit gefaßt sein und wurden dann dem Volk in großen öffentlichen Versammlungen mitgetheilt. —

Es ist uns in diesen Zuständen der Naturvölker klar der allmälige Uebergang der Familie in den Staat dargestellt. Die natürliche Autorität des Familienoberhauptes erhebt sich allmälig über einige Generationen, und es entsteht so der patriarchalische Familienverband. Es ist dann aber offenbar erst eine äußere Nöthigung, welche die Völker veranlaßt, über diesen hinauszugehen und zu größeren Stammesgemeinschaften zusammenzutreten: entweder die Gefahr gegen die einbrechenden feindseligen Horden benachbarter Stämme oder die Schwierigkeit ohne

ein objektives Recht einen Zustand aufrecht zu erhalten, in welchem jeder Einzelne genügende Sicherheit genießt. Aber offenbar ist die erste Ursache häufiger als die zweite wirksam. Kriegshäuptlinge entstehen öfter als Friedenskönige. Wo aber die Kriegsgefahr dem Einzelnen die Herrschaft in die Hand giebt, da ist der Despotismus als die bedenkliche Folge nicht weit mehr entfernt. Staaten, die in beständigem Kampf begriffen sind, werden immer despotisch regiert. Die Disciplin des Krieges macht den unbedingten Gehorsam der Untergebenen nothwendig, sie giebt die Macht über Leben und Tod in eine einzige Hand, und in den Kriegern, die einmal an blinden Gehorsam gewöhnt sind, erzieht sie auch für die Zeit des Friedens willfährige Werkzeuge. So kommt es, daß fast immer aus den ursprünglichen Familienverbänden die unumschränkte Monarchie hervorgieng, in der die Bedeutung jener wieder aufgehoben wurde, ja die nicht selten selbst in das einfache Familienleben gewaltsam und störend eingriff. Anders ist dies, wo die Bedürfnisse friedlicher Ordnung den Zusammenhang des Staates erzeugt haben. Hier behalten sich die Familien- oder Stammeshäupter dem von ihnen frei gewählten Oberhaupt gegenüber den Einfluß ihrer Stimme vor, und sie werden diesen Einfluß nicht aufgeben, wenn nicht etwa eine äußere Gefahr für einige Zeit eine unumschränkte Gewalt nöthig macht; leicht geschieht es dann freilich, daß diese, einmal entstanden, für immer sich festsetzt. In den seltenen Fällen, wo sichtlich unmittelbar aus den Familienverbänden eine durch Adel, Beamte oder Volksversammlungen beschränkte Monarchie hervorgieng, sind auch stets bestimmte Hindeutungen auf den friedlichen Ursprung des Staates vorhanden. Während der aus dem Kampf erwachsene Despotismus die patriarchalischen Einrichtungen meist von Grund aus vernichtet, läßt jene Friedensherrschaft sie unberührt stehen. Wo ein ursprünglich friedliches in ein kriegerisches Volk übergieng, da haben sich dann zuweilen die wunderbarsten Mischungen von Staatseinrichtungen erhalten, wie z. B. bei jenen Indianervölkern, die für den Krieg und den Frieden ihre besondern Häuptlinge besitzen, oder bei denen sich gar die ganze Bevölkerung in eine friedliche und kriegerische geschieden hat.

Im Ganzen zeigen uns die Naturvölker noch ein vielfach gesetzloses Schwanken der Staatseinrichtungen. Eine Menge der wichtigsten gemeinsamen Angelegenheiten läßt das Staatsgesetz anfänglich noch unberührt, es berücksichtigt zunächst eben nur jene Seiten des öffentlichen Lebens, denen es unmittelbar seinen Ursprung verdankt; und auch hier schläft leicht das Gesetz ein, wenn die Ursachen, die dasselbe erweckten, es nicht auch fortwährend wach erhalten. Erst wenn der unbedingte

Wille des Einzelnen Gesetz wird, erst dann umfaßt dieses den ganzen Staatsorganismus, — aber es umfaßt dann zugleich die kleinsten Theile, die diesen zusammensetzen, und beherrscht so selbst die eigensten Interessen des Privatlebens. In beiden Fällen ist das Gesetz noch in seinem Werden begriffen. Dort bleibt es in der schwankenden Sitte befangen, hier ist es zufällige Willkür. So ist denn auch der Staat noch in seinem Werden begriffen: er sucht erst nach den festen Formen, die ihm einen sicheren Bestand geben, und die seine Wirksamkeit abgrenzen.

Ganz anders steht die Familie da. In ihr macht sich von Anfang an ein natürliches Sittengesetz geltend, das jedem Glied seine Stellung giebt, jedem seine Pflichten und Rechte anweist. Dem Staate gegenüber, der in den Schwankungen seiner beginnenden Entwicklung leicht zu weit nach der einen oder nach der andern Seite fällt, kann jenes Gesetz auf Augenblicke zum Schweigen kommen. Aber es erhebt seine Stimme immer von Neuem wieder, und es überdauert das wandelbare Leben des Staates. —

Vierzigste Vorlesung.

Ueber jenes Schwanken der ersten Entwicklungsstufen erhebt sich der Staat erst da, wo er als fester Bau auf dem Boden einer geschichtlichen Vergangenheit steht. Das geschichtliche Leben wird wesentlich mitbestimmt durch hervorragende Individuen; diese erst geben ihrem Volke die sicheren Formen, die der naturgeschichtlichen Entwicklungsstufe desselben entsprechen, meist aber gehen dabei in jene Formen Züge individueller Eigenthümlichkeit über. So tragen die Völker ebensowohl das Gepräge der geschichtsbestimmenden Individuen an sich, wie diese selbst nur das Leben ihres Volkes und ihrer Zeit in einem scharf gezeichneten Bilde zusammenfassen. Große Gesetzgeber stehen überall an der Spitze der Geschichte, und wo in dieser ein gewaltiger Umschwung geschieht, da wird er durch die Namen hervorragender politischer Reformatoren bezeichnet. Dies ist die tiefe Bedeutung der Thatsache, daß die Geschichte stets von dem Staatsleben ausgeht und ausgehen muß, und daß sie allen Stoff, den sie sonst zu ihrem großen Gemälde verbraucht, erst in die Umrisse einträgt, welche die Entwicklung des Staatslebens ihr vorzeichnet.

Das Musterbild eines den ursprünglichen patriarchalischen Zuständen noch unmittelbar sich anpassenden Staates bietet China, namentlich das alte China vor der Mongolenherrschaft. Die Anerkennung und selbst Heilighaltung der Familie beweist die friedliche Entstehung dieses Staatsorganismus. Der Zusammenhalt der Familie beruht auch hier auf dem unbedingten Gehorsam. Der Sohn, so schreibt das chinesische Gesetz vor, soll den Vater mehr als alle andern Menschen, mehr selbst als Weib und Kinder lieben; sogar der erwachsene

und selbständige Sohn soll jedem Befehl seines Vaters gehorsam sein. Den Angehörigen seiner Familie soll der Chinese höher stellen als jeden Fremden und wäre es auch sein innigster Freund. Auch das Weib ist dem Manne Gehorsam schuldig, doch genießt sie von diesem Achtung, die Mißhandelte kann sich scheiden lassen, und der Ehebruch wird auch am Manne gestraft; Polygamie, wenngleich erlaubt, ist selbst bei Reichen selten und wird nicht gern gesehen, nur der Kaiser macht eine Ausnahme. Die Familie ist dem Chinesen so wichtig, daß selbst das Staatsgesetz die Ehe anempfiehlt und die Schließung derselben wider den Willen der Eltern als einzige Ausnahme des kindlichen Gehorsams gestattet; Ehelosigkeit ist so verachtet, daß sie fast verboten genannt werden kann. Dagegen gilt dem Staatsgesetz der Kreis der Familie selbst für ein unantastbares Heiligthum. Das unumschränkte Recht der Eltern über die Kinder erstreckt sich sogar auf das Leben derselben. Tausende von Kindern, namentlich von Mädchen, deren Geburt der Chinese als ein Unglück betrachtet, werden in den großen Städten ausgesetzt und selbst ermordet, ohne daß das Gesetz einzuschreiten wagt.

Der chinesische Staat ist eine erweiterte Familie. Wie das Kind dem Vater, so ist der Unterthan dem Kaiser unbedingten Gehorsam schuldig. Der Kaiser ist der Erzieher des Volks, der Aemter und Würden verschenkt, Belohnung und Strafe austheilt. Ihm gegenüber sind Alle gleich, den hohen Staatsbeamten kann er wie den gemeinen Soldaten prügeln oder sonstwie körperlich züchtigen lassen, ohne daß dies die Ehre des Mannes verletzt. Den Erziehungsberuf legt die Sage den Kaisern von der Gründung des Reiches an bei. Die ersten Kaiser schufen nicht nur den Staat, sondern sie lehrten auch das Volk, wie die Sage berichtet, Häuser bauen, Feuer anzünden, in der Ehe leben und Gesetzen gehorchen. Der Eine erfindet den Pflug, ein Anderer Bogen und Pfeil, ein Dritter Maß und Gewicht. Der Kaiser ist der Vormund jedes Einzelnen, und seine Bevormundung geht bis in's Kleinste. Das Gesetz schreibt die Höflichkeitsformen, die Kleidertracht, die Trauerzeit vor; es überwacht die Privatmoral und belegt die Verletzung der Gastfreundschaft, der Achtung gegen Eltern und Greise mit den schwersten Strafen, selbst mit dem Tode. Das Staatsgesetz fällt mit dem Sittengesetz zusammen, und wie der Vater der Bewahrer der Sitte in der Familie sein soll, so hat der Kaiser im Staat Sitte und Gesetz zu erhalten. Hierin unterscheidet sich die chinesische Monarchie wesentlich vom Despotismus. So unumschränkt die Gewalt des Kaisers ist, so ist sie doch nur die Vollstreckerin des Gesetzes,

das über ihr steht. China giebt sich dadurch als ein auf friedliche Weise aus dem Schooß der Familie erwachsener Staat kund. Denn auch in dem patriarchalischen Zustand der Familie erkennt das Familienhaupt die Sitte als beschränkende Norm seines Willens an. Da der Kaiser nur der Vollzieher des Gesetzes ist, so sind auch seine Handlungen keineswegs der Kritik und dem Widerspruch enthoben. Besondere Staatsbeamte sind als Censoren, als Wächter des Gesetzes aufgestellt, die den Kaiser und seine Minister an ihre Pflicht mahnen, wenn diese den Gesetzen zuwiderhandeln. Mehr freilich steht ihnen nicht zu. Aber nicht selten ist es in China's früherer Zeit geschehen, daß unbotmäßige Kaiser durch hervorragende Männer beseitigt wurden, und diese friedlichen Revolutionen galten keineswegs als Uebertretungen des Gesetzes, sondern im Gegentheil als eine heilige Pflicht. Das Volk ist nur so lange seinem Herrscher verpflichtet, als dieser seine eigene Pflicht erfüllt. Der Kaiser vereinigt in sich das Staatsgesetz, aber kann dies auch nur, wenn er selbst der treuesten Erfüllung jenes Gesetzes nachkommt. Deßhalb schreibt das Gesetz gerade dem Kaiser mit peinlichster Genauigkeit seine Lebensweise vor. Wenn der Kaiser der „Sohn des Himmels" genannt wird, und wenn man ihm sogar Altäre baut, so gilt deßhalb doch nicht sein Wille an sich als göttliches Gebot, sondern dieses ist in dem Sittengesetz ausgesprochen, das ebensowohl religiöse wie Staatsvorschrift ist, und der Kaiser ist nur der Bevollmächtigte des Himmels, der das Gesetz zu vollziehen hat. Der Kaiser ist der Stellvertreter seiner Unterthanen vor Gott. Wie das Familienhaupt für die Seinigen einstehen muß, so auch der chinesische Kaiser. Nicht nur für die Beamten, für die Ausschreitungen der ihm unmittelbar Untergebenen, sondern überhaupt für jedes Unglück, das den Staat trifft, ist der Kaiser verantwortlich. Wenn Hungersnoth, Pest oder Krieg über das Land kommt, so hat der Kaiser gesündigt und muß beichten und Buße thun.

Die Analogie der Familie erstreckt sich im chinesischen Staate auch auf Besitz und Arbeit. Nach altem Gesetz gehört alles Land und alle Arbeitskraft dem Staate. Dieser überläßt dem Einzelnen lebensweise seinen Besitz und kann ihm denselben wieder entziehen, wenn er sein Feld zu bestellen oder seine Steuern zu zahlen versäumt. Der Bürger arbeitet für den Staat, und der Staat schützt und ernährt den Bürger: dies sozialistische Prinzip war im alten China mit strengster Konsequenz durchgeführt.

Vielfach hat die spätere Zeit in China an den alten Einrichtungen gerüttelt. Blieben diese auch der Form nach bestehen, so gieng doch

ihr lebendiger sittlicher Gehalt verloren. Mehr und mehr verkehrte sich der patriarchalische in den despotischen Staat. Doch immer blieb dieser ausgezeichnet durch die Gleichheit aller Bürger, die nicht bloß eine Gleichheit vor dem Gesetz ist, sondern eine vollständige Gleichheit der Berechtigung zu allen Aemtern und Würden des Staates in sich schließt. Geburtsadel und Standesunterschiede kennt China noch heute nicht. Der Grund dieser Eigenthümlichkeit liegt in der Geschichte China's. Die Kultur des chinesischen Volkes hat sich durchaus unberührt von äußeren Einflüssen entwickelt, und die erobernden Mongolenstämme, die sich später zeitweise der Herrschaft bemächtigten, fügten sich in Sitte und Gesetz dem Einfluß des ursprünglichen, höher entwickelten Kulturvolkes.

Ganz anders gestaltet sich das Verhältniß, wo der erobernde Stamm einen Schatz eigener Bildung schon entgegenbringt. Hier macht sich, namentlich wenn das unterjochte Volk auf einer tieferen Entwicklungsstufe steht, leicht eine schroffe Scheidung geltend, die tief in die ganze Gesellschaft einschneidet und dieselbe in zwei durch Sitte und Gesetz getrennte Theile auseinanderreißt. Am deutlichsten tritt dieses Verhältniß, das wahrscheinlich fast überall die ursprüngliche Gliederung der Gesellschaft mitbestimmt, hervor in der neuen Welt bei den zwei Kulturvölkern Peru's und Mexiko's. Der Inka-Adel Peru's mit seinem Königsgeschlecht ist ein eingewanderter Stamm, der Religion, Sitte und Gesetzgebung aus seiner früheren Heimath mitbrachte und den neuen Verhältnissen anpaßte. In strenger Abgeschlossenheit stellten sich die Inkas dem Volke gegenüber. Selbst ihre Sprache war, wie man sagt, dem Volke verboten. Sie hatten ihre besonderen Schulen, in denen die Jünglinge durch eine sorgfältige Erziehung an Fleiß und Gehorsam, durch gymnastische Uebungen an Abhärtung und Tapferkeit gewöhnt wurden. Sorgfältig darauf bedacht die eigene Rasse unvermischt und in ihrer alten Thatkraft zu erhalten, ließen die Inkas absichtlich das Volk roh und verweichlicht. Die einzige Tugend, die sie demselben einzuprägen suchten, war die des duldenden Gehorsams. An der Spitze des Staates stand der König, welchem als Sohn der Sonne, der obersten Gottheit, Recht und Macht über Alles zukam, und neben welchem bloß der Adel einen gewissen Einfluß behauptete. Die unumschränkte Herrschaft der Inkas konnte ein selbständiges Leben der Gemeinde und sogar der Familie nicht dulden. In dem Staate gieng Alles auf. Jeder arbeitete und erwarb bloß für den Staat. Dieser war der alleinige Eigenthümer. Der Ertrag alles Landes wurde in drei Theile getheilt, von denen der erste der Gottheit, der

zweite dem König, der dritte dem Volke bestimmt war. Wolle für Kleidung und was von sonstigen Bedürfnissen der Boden nicht lieferte wurde an die Bürger vertheilt. Auch die Schließung der Ehen war der Bevormundung des Staats unterworfen. Alljährlich wurden an einem bestimmten Tage die heirathsfähigen Männer und Mädchen auf den öffentlichen Plätzen der Dörfer und Städte versammelt und nach gegenseitiger Einwilligung zusammengegeben. Das sittliche Leben der Einzelnen ward bis in's Kleinste vom Staat überwacht.

Die ähnliche Rolle wie in Peru die Inkas spielten in Mexiko die Azteken. Auch sie bildeten als der herrschende Stamm einen bevorzugten Adel, wenn gleich hier die Scheidung von dem übrigen Volk sich minder streng abgrenzte. Auch in Mexiko lag die Erziehung vollkommen in der Hand des Staates, und das bevormundende Gesetz zog fast die ganze Privatmoral in sein Bereich. Durch grausame Strafen suchte sich die Staatsgewalt die Sicherheit eines Schreckensregimentes zu erwerben. Aber das Gebäude der Gesellschaft ruhte, wenn gleich bei der Ausführung dieselben Einflüsse stattfanden und daher ähnliche Erfolge sich einstellten, doch von Anfang an hier auf einer wesentlich andern Grundlage. Gegenüber dem kräftigen Gemeinsinn der Inkas, der den Willen des Einzelnen dem Wohl des Ganzen opferte, überwog in der Gesinnung der Azteken das individuelle Interesse. Die Grundlage der gesellschaftlichen Organisation bildete das Privateigenthum, das übrigens fast ausschließlich den Vornehmeren und der Priesterschaft angehörte. Die Kinder waren, obgleich vom Staat erzogen, unbedingtes Eigenthum ihrer Eltern, die sie nach Willkür als Sklaven verkaufen konnten. So behielt der Einzelne wie die Familie dem Staate gegenüber eine gewisse Selbständigkeit.

Wo die Kultur eine höhere Stufe erreicht hat, da pflegt derselbe Erfolg, den der schroffe Unterschied eines unterjochenden und eines unterjochten Theils der Bevölkerung erzeugt, schon aus jener natürlichen Gliederung der Gesellschaft hervorzugehen, die in der Verschiedenheit der Befähigungen wurzelt. Der Stand des Priesters, des Kriegers und Ackerbauers bleibt leicht durch Gewohnheit und Vorbild auf einen bestimmten Kreis von Familien beschränkt, und was anfänglich bloß die Sitte als Norm aufstellte, das wird bald durch das Gesetz zum strengen Gebot erhoben. Das Kastenwesen der alten Kulturvölker, der Aegypter, Inder und Perser, ist eine Einrichtung, die der staatlichen Organisation voraufgeht; die Kastenscheidung besteht durch die Sitte, ehe noch das geschichtliche Leben eine feste Staatsform erzeugt hat, diese bequemt sich der Ständescheidung an und macht sie gleich-

zeitig strenger, indem sie dieselbe in das Staatsgesetz aufnimmt. Am schroffsten hat sich das Kastenwesen in Indien ausgebildet, wo die zwei Momente der Ständegliederung, der Gegensatz einer unterjochenden und einer unterjochten Bevölkerung und die Verschiedenheit der Beschäftigungen, gleichzeitig wirksam waren. Aus dieser erwuchsen die Kasten der Priester, Krieger und Ackerbauer, welcher letzteren auch die Handwerke zugesellt waren. Diese Hervorbildung eines Handwerkerstandes aus der Ackerbaukaste, die ähnlich in Iran und wahrscheinlich auch in Aegypten stattgefunden hat, ist ein reines Produkt der Kulturentwicklung: indem der Einzelne nicht mehr allen seinen materiellen Bedürfnissen zu genügen vermag, zweigen sich aus dem Stand der Arbeitenden einzelne Berufsklassen ab, die wieder kleinere Kastenabtheilungen darstellen. Als vierte Kaste kamen in Indien die aus den unterdrückten Stämmen hervorgegangenen Sudras hinzu, die anfänglich ganz außerhalb des politischen Verbandes standen, aber immer mehr in diesem sich zu einer Bedeutung erhoben.

Wo sich der Staat auf der Grundlage einer Kastenscheidung des Volkes entwickelt, da kann nothwendig die individuelle Freiheit nur in beschränktem Maße zur Geltung kommen. Die Gesetzgebung des Staates selbst rührt von der herrschenden Kaste her, die in derselben nur ihre eigenen Bedürfnisse, ihre religiösen und politischen Anschauungen niederlegt. Immer ist dies entweder die Krieger- oder die Priesterkaste, in kriegerischen Staaten und Zeiten gelangt die erstere zum überwiegenden Einfluß, der letzteren sind durch den Besitz einer höheren Bildung und durch den Einfluß, den sie als Vertreterin und Vermittlerin der Gottheit ausübt, in den Zeiten friedlicher Entwicklung die Zügel der Macht in die Hand gelegt. In Aegypten war die Gesetzgebung von den kriegerischen Königen ausgegangen, und diese herrschten ziemlich unumschränkt in der Weise der Despoten des Orients. Dagegen waren die Priester ausschließlich rechtskundig, sie waren als Richter über das Land vertheilt, waren als Berather den Präfekten der Bezirke beigegeben und umgaben den König, der in seinen Regierungshandlungen wie in seinem Privatleben von ihnen überwacht wurde. Dadurch war der Priesterkaste ein bedeutender Einfluß gesichert, wenn sie auch eine direkte Machtstellung im Staate nicht einnahm. Der Ackerbauer mußte den fünften Theil seines Bodenertrags theils an den König, theils an die Tempel abliefern, so daß der Besitz faktisch in den Händen des Königs und der Priesterschaft lag und der Landmann nur als Erbpächter betrachtet werden konnte. Die Krieger bekamen nach Bedürfniß ihren Theil an dem Boden. Der König selbst galt gleich-

sam als Mitglied der Priester- und Kriegerkaste, er war oberster Heerführer und opferte den Göttern als oberster Priester, er stand an der Spitze des Kultus wie an der Spitze des Staates.

Die Zustände Indiens und vielleicht auch des alten Perserreiches scheinen aus einem Kompromiß zwischen Priester- und Kriegerstand sich entwickelt zu haben, bei welchem die Priesterschaft sich das Uebergewicht wahrte, das ihr in einem allmälig verweichlichten kriegsungewohnten Volke von selbst zufallen mußte. Wir besitzen namentlich von den Indern nicht nur ein ziemlich deutliches Bild der staatlichen Zustände, sondern es liegt hier auch die Art der Entwicklung dieser Zustände ziemlich offen vor Augen. Die Vermuthung ist gerechtfertigt, daß die erobernde Auswanderung der Inder aus dem Indus- in das Gangesland einen Umschwung in den staatlichen Verhältnissen des Volkes erzeugte, der theils aus den veränderten äußeren Bedingungen, theils aus dem mit diesen in innigster Wechselwirkung stehenden veränderten Charakter des Volkes entspringen mußte. Die alten Vedalieder schildern uns ein thatkräftiges, kriegerisch bewegtes Leben. Die Inder, wie sie uns die Geschichte kennen lehrt, sind ein träumerisches, dem Kampf und anstrengender Arbeit abgeneigtes Volk. Das erschlaffende Klima des Gangeslandes, die größere Sicherheit vor äußeren Feinden erzeugten eine Scheu vor den Mühseligkeiten des Krieges, die auch die inneren Stammesfehden seltener werden ließ. Die Künste des Friedens gewannen an Ansehen, und unter ihnen diejenige am meisten, die gar keine physische Anstrengung forderte, die Spekulation. Diese nahm dann jene phantastische Richtung, wie sie in einer üppigen Naturumgebung und einem erschlaffenden Klima allein aufkommen kann. In der Hand der Priesterschaft lag es dem lenksam gewordenen Volke Gesetze zu diktiren. Die Brahmanen knüpften klug die staatliche Organisation, die sie schufen, an ihr religiöses System an, und sie nahmen bei ihren Einrichtungen weisen Bedacht auf die bestehende Sitte und auf den Sinn des Volkes. Die Kasten sind aus Brahmas Gliedern hervorgegangen, sie sind durch das göttliche und natürliche Gesetz selbst geschaffen. Sie sind vor dem Staate da und bestimmen daher das ganze Staatsgesetz. Jede Kaste hat ihr besonderes Recht, aber auch ihre besonderen Pflichten. Selbst das Strafgesetz behandelt die einzelnen Kasten sehr verschieden. Auf dem Mord des Brahmanen steht der Tod, während derjenige des Sudra durch eine leichte Geldbuße gesühnt wird. Die meisten Vergehungen werden um so milder bestraft, einer je höheren Kaste der Thäter angehört, nur einzelne, die man für besonders entehrend hält, wie Lüge, Betrug, machen eine Ausnahme in

entgegengesetzter Beziehung. Jeder Kaste ist durch das Staatsgesetz ihre Bestimmung fest angewiesen. Der Kriegerkaste ist die faktische Macht in die Hände gegeben, sie bildet die sichtbare Gewalt im Staate. Der König ist aus ihrer Mitte hervorgegangen, die Staatsstellen sind von ihren Mitgliedern besetzt, und als der einzig streitbare Theil des Volkes besitzt sie die Macht zur Erhaltung des Rechtszustandes nach außen und innen. Die Brahmanen selbst betheiligen sich nicht direkt an den Staatsgeschäften, sie sind keine sichtbare Gewalt im Staate. Aber die Gesetzgebung, die ihr Werk ist, hat dafür gesorgt, daß ihre unsichtbare Gewalt um so größer sei. Fürsten und Beamte müssen in jeder wichtigen Angelegenheit den Rath der Brahmanen einholen und sind zu strengster Folgsamkeit gegen denselben verpflichtet. Der König repräsentirt nur die ausführende Gewalt, alle seine Schritte werden von dem Gesetz und den gesetzeskundigen Brahmanen geleitet. Wenn der König ungerecht bestraft oder eine Maßregel gegen das Wohl des Staates trifft, so können ihn die Brahmanen zur Rechenschaft ziehen und schwere Sühnen ihm auferlegen.

Neben der direkten Zurückführung des Staatsgesetzes auf das religiöse Gebot stand den Brahmanen vielleicht als noch wirkungsvolleres Mittel zur Aufrechthaltung ihrer Macht die innere Zersplitterung der indischen Staaten zur Seite. Diese Staaten waren durch keinerlei gemeinsame Institution verbunden, vollkommen unabhängig von einander waren sie häufig in Fehden verwickelt; fast alle Kriege, welche die Inder führten, waren solche innere Stammesfehden, gegen andere Völker wurden höchstens zur Vertheidigung der Grenzmarken Kriege geführt, selbst aber das Land der Fremden, der Paria's, zu betreten würde dem Inder als eine Befleckung erschienen sein. Das einzige verknüpfende Band zwischen den Völkerstämmen Indiens ist die gleiche Sprache, die gleiche Sitte und das gleiche Gesetz. War durch diese Zersplitterung schon der Fürstenmacht die Spitze abgebrochen, so wurde dies durch die Organisation des Staates im Einzelnen noch weiter vollendet. Hier ist nichts von jener strammen Centralisation, die wir in China bewundern. Das ganze Land ist in Distrikte getheilt. Der Statthalter des Distrikts ist ein Fürst im Kleinen, ebenso jeder der ihm untergeordneten Beamten. Jeder bezieht die Einkünfte seines Gebiets, bestreitet daraus die Verwaltungskosten und liefert nur den Ueberschuß an den nächst höheren Beamten ab. Eine Theilung der Arbeit unter den Beamten existirt nicht. Jeder ist zugleich Richter, Vorsteher der Verwaltung und Anführer seiner Untergebenen im Kriege. Vor Ueberschreitungen und Mißbrauch der Beamtengewalt

schützen einigermaßen die vom König gesetzten Aufseher. Die größte Selbständigkeit endlich genießt die einzelne Ortsgemeinde. Diese hat einen meistens erblichen Vorsteher, dem ein Brahmane zur Seite steht; außerdem besitzt jedes Dorf seinen Arzt und einige Handwerker, die übrige Bevölkerung besteht aus den Ackerbauern. Der Ertrag des Ackers gehört der Gemeinde, privates Grundeigenthum existirt nicht. Nach der Ernte erhalten die Beamten und Handwerker ihren Antheil, ebenso wird ein Theil als Abgabe an den König abgeliefert, und den Rest theilen die Bauern unter sich.

So giebt uns das Staatsleben Indiens ein Bild, das von schrankenlosem Despotismus weit entfernt ist. Einerseits stehen die Priester als Wächter des Gesetzes den Fürsten und Beamten zur Seite, andererseits hindert die Autonomie der einzelnen Bezirke und Gemeinden eine gefährliche Concentration der Gewalt. Jene schroffe Scheidung der Kasten, durch die jeder Stand sich innerhalb der Grenzen einer bestimmten Thätigkeit zu halten hatte, hat aber noch wesentlich zur Verhinderung des Despotismus mitgewirkt. Der Fürst als Mitglied einer Kaste gewann hierdurch niemals eine Stellung über dem Staate, sondern er wurde selbst gleichsam ein Beamter des Staates. Das Gesetz konnte nicht sich in einem Individuum verkörpern, weil es selbst die eigenthümliche Kastengliederung der Gesellschaft voraussetzte. Zugleich aber hat die Kastensonderung jede Weiterentwicklung des staatlichen Lebens selber gehemmt. Indem der Staat nicht in sich selbst noch auch in dem Schutz der Individuen, sondern lediglich in der Aufrechthaltung der Kastenordnung seinen Zweck fand, konnte er nicht mehr um einen Schritt weiter kommen, sobald dieser Zweck einmal erfüllt war. Daher treffen wir hier dieselbe Stabilität wie in China. In China war der Staatsorganismus eine Nachahmung der Familie geblieben, in Indien hatte er an die erste Berufsscheidung der Gesellschaft angeknüpft. In beiden Ländern war eine einzige Stufe in der Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens herausgegriffen worden. So wurde in beiden Fällen der Staatsorganismus zu einem starren Gerüste, das eine Aenderung nicht zuließ ohne Zertrümmerung der Grundlage, auf der es aufgebaut war.

Auf der griechischen Halbinsel, die jene schroffe Berufsscheidung der Gesellschaft nicht ausführte, entwickelte sich das staatliche Leben von fast ähnlichen Anfängen aus in völlig anderer Weise als in Indien. Auch das griechische Volk war von Anfang an in eine Masse einzelner Stämme zersplittert, die öfter in gegenseitiger Fehde als in Kämpfen mit äußeren Feinden begriffen waren, und die ihren einzigen Zu-

sammenhalt in übereinstimmender Sprache und Sitte, namentlich aber in dem gemeinsamen Kreis religiöser Vorstellungen fanden. Griechenland bestand in alter Zeit aus einer großen Zahl kleiner Fürstenthümer, deren Bewohner zwischen enge Thäler eingeschlossen, von Flüssen und Meeresküsten begrenzt, gegen außen in ziemlich sicherer Abgeschlossenheit leben konnten, aber durch den kräftigen Thatendrang, der dem Volk innewohnte, nicht selten zu Wanderungen und Heereszügen sich vereinigten, um Kolonien zu gründen oder die bisherigen Wohnplätze mit günstiger gelegenen zu vertauschen. An die Gründung großer Reiche dachte der Hellene noch weniger als der Inder. Verhinderte diesen die politische Apathie, die Befangenheit in religiösen und Kasteninteressen, so reichte der Blick des Hellenen überhaupt nicht über die Gemeinschaft hinaus, in der er unmittelbar lebte. Der Zweck und selbst die Möglichkeit eines Zusammenhangs, der über diese in direktestem Verkehr stehende Gemeinschaft hinausgieng, waren ihm unbekannt. In dieser engeren Gemeinschaft aber brachte der Grieche das staatliche Leben zu einer äußerst vollkommenen Entwicklung. In dem kleinen Staat, in welchem Jeder den Andern kennt, behielt der Wille des Einzelnen seine Geltung. War auch ein Fürst die sichtbare Spitze des Staatsganzen, so war demselben doch keine andere Macht in die Hand gegeben als die der obersten Führung aller Angelegenheiten. Gemeinsame Unternehmungen aber wurden nur nach gemeinsamem Beschlusse geführt. So entwickelte sich denn in den kleinen hellenischen Staaten das regste öffentliche Leben. Die Verwaltung lag ganz in den Händen der Bürgerversammlung. Auf öffentlichem Markte wurde über Krieg und Frieden und über alle gemeinsamen Angelegenheiten berathen und entschieden. Hier bildete man sich jenes sittliche Ideal, das Stärke und Tapferkeit im Kampfe neben Weisheit und Beredsamkeit in der Versammlung als die wesentlichen Tugenden in sich vereinigte. Der gute Mensch war der gute Bürger. In der Betheiligung des Einzelnen an den öffentlichen Angelegenheiten stärkte sich das Selbstgefühl; in dem durch Wanderungen und Fehden vielbewegten Leben wurde immer lebhafter das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit. Der Fremde stand absolut rechtslos dem Bürger gegenüber, dieser aber fand die höchste Bethätigung seiner Freiheit in der Betheiligung an den öffentlichen Dingen.

Das hellenische Staatsleben ermangelt keineswegs der Ständeunterschiede. Außer den Sklaven, die rein als Eigenthum betrachtet wurden und daher innerhalb des Staates gar nicht in Rücksicht fielen, standen neben dem ritterlichen Adel die Ackerbauer und Gewerbtreibenden.

Aber auch sie waren von der Gemeinschaft des Staates so gut wie ausgeschlossen. Unter den Schutz eines Vornehmen gestellt hatten sie keinerlei Recht der Betheiligung an den öffentlichen Angelegenheiten. Diese lagen ausschließlich in den Händen des Adels. Der Adel war der Staat. Er hatte das Vorrecht der Waffenführung, des priesterlichen Opfers, der Rechtskunde, aber er hatte auch allein oder doch vorzugsweise die Pflicht jener aus Gemeinsinn und Tüchtigkeit zusammengesetzten Bürgertugend, die dem Wohl des Staates gern den eigenen Vortheil zum Opfer brachte.

In der fortschreitenden Entwicklung des griechischen Staatslebens gliederten sich mehr und mehr die regierenden Gewalten. Aus dem kleinen Fürstenthum entstand bald ein Adelsregiment, bald eine Tyrannis. Von Anfang an befinden sich die griechischen Staaten in einem fortdauernden Kampf zur Ausgleichung der Ständeunterschiede. In diesem muß entweder die Adelsherrschaft allmälig zur Demokratie werden, oder es erhebt sich ein Einzelner und bringt, gestützt auf die Massen, das Adelsregiment zu Fall, um die Alleinherrschaft an die Stelle zu setzen. Indem der Handwerker- und Bauernstand zu größerer materieller und intellektueller Bedeutung sich erhebt, wird das Vorurtheil des Geburtsadels vernichtet: die einzige Ständegliederung, die übrig bleibt, richtet sich nach der Macht des Besitzes, mit der die Bildung in jenen Zeiten, insoweit überhaupt hier von einer Ungleichheit der Bildung die Rede sein kann, gleichen Schritt zu halten pflegt. In der Solonischen Verfassung ist der Athenische Staat diesem idealen Ziel der politischen Entwicklung Griechenlands am nächsten gekommen. Der Schwerpunkt des öffentlichen Lebens ruht nach jener Verfassung auf der Versammlung aller mündigen Bürger. Zu jeder wichtigen Maßregel der Regierung muß der in ihr sich ausdrückende Gesammtwille des Volkes seine Beistimmung geben. Die Regierungsgewalt selbst aber ist in bestimmter Weise an Kollegien, Richter und Verwaltungsbeamte vertheilt, und der Zutritt zu diesen Staatsstellen richtet sich nach der Bedeutung, die dem Einzelnen durch seinen Grundbesitz zukommt.

Von fast durchaus ähnlichen Anfängen gieng der römische Staat aus. Auch Roms älteste Geschichte zeigt uns einen Geburtsadel, der die Regierungsgewalt in der Hand hielt, neben ihm einen abhängigen Bürgerstand und rechtslose Sklaven. Schon unter den Königen stellt sich zwischen Adel und Volk der Mittelstand der Ritter. Die Republik selbst ist nur ein fortwährender Kampf zwischen der nach Betheiligung an der öffentlichen Gewalt strebenden gemeinen Bürgerschaft und dem

eifersüchtig seine Vorrechte bewachenden Adel, ein Kampf, in welchem die Volksgewalt allmälig den Sieg davon trägt. So wird auch hier der Staat auf die Selbstbetheiligung Aller gegründet. Aber in einem Punkte unterscheidet sich wesentlich die Entwicklung des römischen von der des griechischen Staatslebens. Die Römer hatten sich in ihren ersten Unabhängigkeitskämpfen ein Gefühl der Zusammengehörigkeit angeeignet, das von weit größerer Stärke war als in den kleinen griechischen Staaten, und das innig gebunden blieb an ihre Stadt. Auch der ausgewanderte Römer blieb immer Römer. Die Kolonieen trennten sich nicht von der Mutterstadt, sondern blieben ihr zugehörig. Jeder Krieg gegen äußere Feinde wurde dem Römer ein Mittel zur Erhöhung der Macht und des Reichthums seines engeren Gemeinwesens. So wurde Rom ein erobernder Staat, der zuerst Italien und bald die Welt der Willkür einer einzigen Stadt anheimgab. Trotz der Erhebung Roms zur Weltmacht blieb aber der Begriff des Staates auf die römische Gemeinde beschränkt. Auch der Römer konnte sich einen freien Staatsorganismus nicht denken, dessen Zusammenhang über eine einzige in persönlichem Verkehr stehende Bürgerschaft hinausgieng. So wurde die städtische Republik den Völkern gegenüber, die sie in sich aufnahm, eine unumschränkte Despotie. Dies war ein Widerspruch, der nur so gelöst werden konnte, daß der Despotismus auf die herrschende Stadt wieder zurückfiel. An diesem Rückfall in die Alleinherrschaft gieng der römische Staat als solcher zu Grunde. Er steht auf dem Grenzpunkt der antiken Welt und der neuen Zeit. Der Despotismus des Orients hatte schon in China und Indien mildere Formen gewonnen, indem er dort das Leben der Familie im Großen zu verwirklichen, hier der naturgemäßen Arbeitstheilung der Gesellschaft einen festen Boden zu geben suchte. Der griechische und römische Staat gieng zuerst über diese beschränkte Aufgabe hinaus: er erkannte die Familie an, aber sie blieb ihm ein auf das Staatsganze einflußloses Element; er erkannte die Theilung der Arbeit an, aber er hob die schroffe Trennung, die sie ursprünglich gezogen hatte, auf, indem er die Betheiligung und in gewissem Sinne die Gleichberechtigung Aller erstrebte. Aber der antike Staat blieb stets beschränkt auf die Gemeinde. In dem engeren Kreis der Gemeinde hat er seine Aufgabe gelöst. Sie auszudehnen blieb er unvermögend, und an diesem Unvermögen mußte er zu Grunde gehen. Und selbst innerhalb jenes beschränkten Kreises vollzog der griechisch-römische Staat seine Entwicklung ebenso einseitig, wie dies von den andern Kulturstaaten der alten Welt geschehen war. Indem der Staat mit der sich selbst regierenden Gemeinde zusammen-

fiel, war gleichfalls nur eine einzelne Entwicklungsstufe heraus gegriffen. Die Selbstregierung der Gemeinde wurde so sehr sich selbst Zweck, daß die individuelle Freiheit darunter über Gebühr Noth litt, und daß der Familie ihre sittliche Aufgabe und Bedeutung entzogen wurde.

Der Umschwung, der über die einseitigen, wenngleich gewaltigen Entwickelungen des antiken Staatslebens hinausführte, geschah durch die Berührung mit neuen Kulturelementen. Die wunderbare Mischung widerstrebender und dennoch zu gewaltiger Wirkung vereinigter Kräfte, wie die aufgehende Sonne der neuen Zeit sie uns zeigt, ist das größte Schauspiel, das die Geschichte kennt. Im Norden Europas lebt ein Zweig des arischen Völkerstammes, der in Recht und Sitte zwar noch rohe, aber verheißungsvolle Keime einer reichen Zukunft birgt. Das beschränkte Königthum der Germanen, ihre Gerichte, ihre auf Vertretung der einzelnen Gaue gegründeten Volksversammlungen enthalten bereits den Anfang zu Allem was das Staatsleben der Neuzeit erstreben will. Die Achtung der Frauen, die Werthschätzung der Familie und die häusliche Erziehung geben dem Zusammenhang der Gesellschaft ihren sittlichen Halt. Aber dieses Volk hat keine Künste entwickelt, ihm fehlt noch der Sinn für das Schöne, seine Religion ist ein wüster Polytheismus. Ein kleiner Zweig des semitischen Völkerstamms von hoher geistiger Entwicklung hat in einem Jahrhunderte fortgesetzten Verzweiflungskampf, in den schwersten Prüfungen der Verbannung und Unterdrückung sich eine Tiefe und Energie des Glaubens gerettet, die ihn allein vor völligem Untergang schützt. Während der griechisch-römische Götterhimmel in dem Bewußtsein der Menge längst zur Fabel geworden ist und die mit ihrer Religion in Zerfall gekommenen Völker in immer tiefere Entsittlichung versinken, hält das kleine jüdische Volk nur um so fester an seinem alten Nationalgott und an seiner alten Sitte. Aber politisch ist dieses Volk dem Tode nah und neben den religiösen Bedürfnissen hat bei ihm jedes andere geistige Interesse keine Stelle mehr. Hier treten nun die Elemente der hellenisch-römischen Bildung ergänzend ein: sie sind ein Reichthum, von dem noch kommende Zeiten verschwenden können, doch dieser Reichthum liegt in Trümmermassen, das Gebäude ist eingestürzt, in welchem er wohlgeordnet seine Stelle fand. Aus den Trümmern der alten und aus den Bausteinen der neuen Zeit aber erhebt sich das moderne Staatsgebäude.

Man hat oft das Christenthum allein das Ferment der neuen Geschichte genannt. Es ist damit ohne Zweifel zu viel geschehen. Keiner

jener Bestandtheile, die an der Gährung der neuen Weltentwicklung sich betheiligten, läßt sich hinwegdenken. Die Untergang drohende Welt bedurfte vor Allem wohl eines neuen religiösen Anhalts, um an diesem ihren religiösen Boden zu gewinnen. Als es sich aber darum handelte, auf diesem Boden die Grundpfeiler einer neuen Geistesbildung zu errichten, da konnten diese nur aus den Trümmern der antiken Welt erstehen, die man mühsam wieder zusammen suchte. Und als endlich über das Ganze der schützende Bau eines neuen staatlichen Lebens gefügt werden sollte, da mußten die Bausteine germanischer Volkssitte das Werk zur Vollendung bringen.

Die christlich-germanische Gesittung geht ihrem letzten Endziel langsam und allmälig entgegen. Ihre Moral steht in schroffem und zunächst einseitigem Gegensatz gegen die sittlichen Prinzipien der früheren Bildungsstufen. In den Anfangsstadien sittlicher Bildung sind Recht und Pflicht ausschließlich gegründet auf gegenseitige Leistung. „Auge um Auge, Zahn um Zahn" ist hier der sittliche Wahlspruch. Selbst nachdem die Gesellschaft einen staatlichen Zusammenhang schon gefunden hat, geht dieser Wahlspruch in das objektive Recht noch ein, ja anfänglich beherrscht er dasselbe. Der Staat übernimmt nur das Rächeramt, das früher eigenmächtig der Einzelne nahm. Allmälig tritt dieses Prinzip zurück, indem die Gesellschaft nicht mehr gegenseitige Pflichten und Rechte bloß anerkennt, sondern auch Rechte der Gesammtheit und Pflichten gegen sie gelten läßt. Damit ist der erste Anfang gemacht zu einem völligen Umschwung der sittlichen Anschauungen. Bald bricht, wenn gleich nur instinktiv, die Erkenntniß sich Bahn, daß die Pflichterfüllung gegen den Andern nur eine Pflichterfüllung gegen die Gesammtheit sei und daher unabhängig bleiben müsse von der Pflichterfüllung des Andern. Nicht mehr die Gegenseitigkeit der Pflichten und Rechte bildet nunmehr die Maxime des Handelns, sondern allein die Gesellschaft als Ganzes ist es, die Rechte für sich fordert, und der gegenüber ein Jeder pflichtschuldig ist; jede Einzelpflicht gegen den Andern ist nur ein besonderer Fall der Pflichterfüllung gegen das Ganze. „Nur für den Staat sollst du leben" ist der Wahlspruch dieser fortgeschrittenen sittlichen Bildungsstufe. Das griechische und römische Gemeinwesen haben zur Zeit ihrer höchsten inneren Kraft die Verwirklichung dieses Prinzips erstrebt. Sie sind noch nicht zu der Erkenntniß durchgedrungen, daß das Recht der Gesammtheit gerade nicht weiter geht, als die möglichst vollständige Wahrung des Rechtes aller Einzelnen fordern mag. Indem sie richtig fühlten, daß das objektive Recht alle Einzelrechte in sich fassen müsse, substituirten sie sich überstürzend

der konkreten Gesellschaft ein abstraktes Gemeinwesen, welches das Recht der Einzelnen nicht einschloß, sondern aufhob und darum bald von den Einzelnen wieder vernichtet wurde. Das Christenthum hat erst auf die individuelle Seite der sittlichen Pflichterfüllung wieder hingewiesen. Es faßt die sittliche Handlung als eine persönliche, aber als eine von der Gegenleistung unabhängige Pflicht auf. „Handle gegen deinen Nächsten, wie du wünschest, daß er gegen dich handle", ist der christliche Wahlspruch. Das Christenthum nahm sogar zunächst auf die Gesellschaft als solche nicht Rücksicht, es stellte das Pflichtgebot wieder ganz als ein Gebot für das Individuum hin. Die einseitige Achtung der Persönlichkeit verführte zur Nichtachtung der Gesammtheit. Das Christenthum hat sich dem Staate feindselig gegenüber gestellt. Indem es hierdurch fortwährend mit demselben in Konflikt kam, mußte es, um sich der Staatsgewalt gegenüber zu schützen, eine feste Vereinigung seiner Glieder erstreben. Und so hat es einen Staat im Staate gegründet. Das sittliche Prinzip des Christenthums hat dergestalt zu seiner eigenen Aufhebung, zu seinem eigenen Gegensatze geführt. Das ausschließliche Recht, das der antike Staat gefordert hatte, riß die Kirche an sich. Sie suchte nicht minder wie jener alle Pflicht zu einer Pflicht gegen das Ganze umzuwandeln. Der Einzelne fand sich nun zwei Pflichtgeboten gegenüber, die von außen an ihn herantraten, dem Gebot des weltlichen und dem Gebot des kirchlichen Staates, die Freiheit des Individuums gieng nur um so sicherer verloren. Die ganze Geschichte der Neuzeit ist erfüllt von dem Kampf jener beiden Gewalten, von denen die eine die andere zu überwinden strebt. Die Kirche hat öfter gesiegt, als sie unterlegen ist. Aber wie der Kampf ausgehen wird kann nicht zweifelhaft sein.

Die Mission des Christenthums ist es, die sittliche Berechtigung des Individuums der Gesammtheit gegenüber zur Geltung zu bringen: auf diese ursprüngliche Mission suchen alle reformatorischen Bestrebungen wieder zurückzulenken. Die Ueberzeugung bricht sich Bahn, daß nur eine kurzsichtige Moral meinen kann, die Pflicht gegen den Nächsten zu üben, wenn sie nicht zugleich Pflichten gegen die Gesammtheit anerkennt. Denn das volle Recht kann nie der Einzelne, sondern nur der Staat bieten. So vollzieht sich allmälig innerhalb des Christenthums eine Reform, die doch schon inbegriffen in seiner Aufgabe liegt. Gegenüber jenem Staate, der die Freiheit des Individuums leugnete, konnte dieses sich nur geltend machen, indem es seinerseits die Rechte des Staates verneinte. Seine volle Freiheit aber kann das Individuum erst finden in dem Staate, der seine Aufgabe in der Verwirklichung der indivi=

duellen Rechte erkennt. Indem das Christenthum rücksichtslos die Pflichtleistung gegen den Nächsten zum Gesetz erhob, befreite es sich zuerst von den Schranken jeder engeren staatlichen Gemeinschaft. Das Alterthum versteht unter dem Nächsten nur den Mitbürger. Sein Völkerrecht besteht aus wenigen, durch die Noth entstandenen Verträgen, die gebrochen werden, sobald man sich der Nöthigung enthoben glaubt sie zu halten. Das Christenthum setzt neben den Staatsbürger den Weltbürger. Es führt die Völker einem ewigen Friedensbund entgegen, der die in getrennten Staaten zur Geltung kommenden Verschiedenheiten der Abstammung und Sitte nicht aufhebt, sondern nur die engeren Grenzen in ein weites, die ganze Menschheit umfassendes Gebiet aufnimmt.

Einundvierzigste Vorlesung.

Die Ansichten über das Wesen und die Entstehung des Staates bewegen sich zwischen zwei Gegensätzen: den Einen scheint der Staat eine willkürliche und absichtliche Schöpfung, ein Vertrag zu gegenseitigem Schutze, die Andern erklären ihn für ein Naturprodukt, das mit der Existenz der Menschheit gegeben sei. In dieser einseitigen Fassung sind beide Ansichten gleich unrichtig. Der Organismus des Staates erwächst mit Nothwendigkeit aus dem ganzen Zustand der Gesellschaft. Das Familienleben, die ursprüngliche Arbeitstheilung und Ständescheidung eines Volkes bilden die Grundlage für die staatliche Entwicklung. Aber diese vollzieht sich nun keineswegs im Einzelnen unabhängig von den Einflüssen der Willkür. Seine Form gewinnt der Staat vielmehr erst, wenn das geschichtliche Leben begonnen hat, und die Geschichte setzt das absichtliche Hereingreifen einzelner Individuen in den naturgeschichtlichen Vorgang immer voraus. Man darf deßhalb nicht mit Aristoteles sagen, der Staat existire vor jeder spezielleren Gliederung der Gesellschaft, vor der Familie und vor der Ständescheidung. Die Feuerländer, Buschmänner, Australier und Eskimos sind vollkommen staatlos. Bei den übrigen Naturvölkern entwickelt sich erst ganz allmälig das staatliche Leben. Die Geschichte der Kulturvölker aber zeigt uns augenfällig, wie die staatliche Organisation immer erst dann sich abschließt, wenn einzelne hervorragende Individuen, von dem Zustand der Gesellschaft, den sie vorfinden, ausgehend, als Gesetzgeber auftreten. Dadurch unterscheidet sich der Staat wesentlich von der Familie und von der ersten Arbeitstheilung der Gesellschaft, die beide mit Naturnothwendigkeit entstehen und längst in der Sitte fest begründet sind,

bevor der Bestand des Staates gesichert ist. Der Staat kann daher jenen ursprünglichen Institutionen weder vorausgehen, noch kann er sie als nothwendige Theile in sich fassen. Der Staat ist ebenso der Familie gegenüber ein Neues wie die Familie gegenüber dem Einzelnen. Der Staat ist nicht das allgemeine Gesetz, das die besonderen Gesetze des Privat- und Familienlebens in sich faßt; er ist auf diese nur so weit von Einfluß, als sie selbst mit dem allgemeinen Leben des Staates in Berührung kommen. Wie der Staat nach den Gesetzen lebt, die er sich selber schafft, so hat die Familie, und so hat der Einzelne ein Gebiet eigener Gesetze, das beide nach Willkür gestalten mögen, und in das dem Staate kein Einspruch erlaubt ist, so lange kein Widerstreit mit den ihm eigenen Interessen entsteht. Individuum, Familie und Staat sind nicht in einander, sondern neben einander gelegene Kreise; sie umschließen sich nicht konzentrisch, sondern der größere überdeckt nur immer einen Theil von dem kleineren. Der Staat faßt von der Familie und mit ihr von dem Individuum, die Familie von diesem ein Stück in sich; aber jedes dieser Elemente der Gesellschaft ist ein Ganzes für sich. Der Staat selbst jedoch ist keineswegs der letzte, unbedingt unabhängige Verband innerhalb der Gesellschaft. Ueber die Gesetze des einzelnen Staates erhebt sich noch das allgemeinere Gesetz des Weltbürgerthums, das in den Verträgen des Völkerrechts zum Theil einen Ausdruck findet. Somit umfaßt der Staat keineswegs das Gesammtgebiet des sittlichen Lebens. Ein wesentlicher Theil bleibt überlassen der Privatmoral, einen andern nimmt die Familie für sich in Anspruch, ein dritter endlich erhebt sich über die Grenzen des einzelnen Volks und findet erst in den Grundsätzen, die für das Zusammenleben der Völkergemeinschaften gültig sind, seine Erfüllung. Zwischen Familie und Staat endlich können noch besondere Genossenschaften eintreten, die dann gleichfalls innerhalb der durch den Staat gezogenen Grenzen sich ihr eigenes Gesetz schaffen. So ist in dieser Stufenreihe natürlicher Verbindungen jedes Glied an sich unabhängig von dem andern, obgleich es nothwendig zu demselben gehört. Der umfassendere Theil beeinflußt den eingeschränkteren immer nur insoweit, als dieser mit jenem zusammenstößt.

Wir haben nunmehr erst, nach sorgfältiger Betrachtung aller jener Erscheinungen, in denen sich das Sittliche verwirklicht, für die psychologische Herleitung des sittlichen Gefühls eine Grundlage gewonnen. Man hat bei der Feststellung des Begriffs der Sittlichkeit meist auf jene Unterscheidung, wie sie aus der Gliederung der Gesellschaft nothwendig entspringt, keine Rücksicht genommen, sondern entweder nur die

individuelle Moral oder ausschließlich einzelne Seiten des gesellschaftlichen Lebens in Betracht gezogen. Die Kant'sche Ethik ist lediglich eine individuelle. Das individuelle Gewissen ist ihr nicht nur die Triebfeder, sondern auch der Ursprung des sittlichen Handelns. Das Sittengesetz existirt ihr unabhängig von seinen Anwendungen, es ist eine unmittelbare Thatsache des Bewußtseins, die jeder Handlung vorausgeht. So wird die Thatsache der Sittlichkeit gänzlich von der Erfahrung losgelöst, während sie doch von Anfang an nur aus dieser abstrahirt werden konnte. Sie wird als eine fertige Form dargestellt, die der Einzelne dem Ganzen entgegenbringt, während sie doch ohne dieses Ganze immer undenkbar bliebe. Sie soll sich unabhängig vom geschichtlichen Leben und selbst von der individuellen geistigen Bildung entwickeln, indeß die Beobachtung sie als ein Produkt beider nachweist. In der That haben wir es ja als Resultat unsrer völkerpsychologischen Betrachtungen aussprechen müssen, daß die sittlichen Vorstellungen in einem fortwährenden Entwicklungsprozesse begriffen, und daß die großen geschichtlichen Umwälzungen nur Produkte dieses Prozesses sind. Wir wurden genöthigt das Sittengesetz selbst als ein veränderliches aufzufassen. Denn wir fanden, wie das sittliche Leben aus einem unscheinbaren Keime hervor allmälig sich, unterstützt durch die materielle und intellektuelle Kultur der Völker, zu immer reicheren Blüthen entfaltet.

Man bestimmt jedoch das Wesen der Sittlichkeit nicht minder einseitig, wenn das Handeln ausschließlich in seiner Beziehung zu Andern zum Maße sittlicher Werthschätzung genommen wird. Man hebt damit nur eines der sittlichen Motive hervor und übergeht die übrigen entweder gänzlich oder sucht sie unrechtmäßig dem herausgerissenen Motiv unterzuordnen. Eine Einseitigkeit dieser Art ist es, wenn einzelne Sittenlehrer des Alterthums das ganze Sittengesetz in dem Staatsgesetz aufgehen lassen, — eine Einseitigkeit freilich, die unmittelbar dem Leben entnommen war. Denn auch in diesem beherrschte vielfach das Staatsgesetz die Privatmoral. Vollends ungenügend wird die Grundlage der Moral, wenn man eine spezielle Erscheinung nur, die in dem gegenseitigen Verkehr zu Tage tritt, wie z. B. das Mitleid, als die einzige und ächte Triebfeder des sittlichen Handelns hervorhebt.

Die letzterwähnte Ansicht, die von dem Philosophen Schopenhauer herrührt, verdient hier unser Interesse, weil sie im Wesentlichen eine psychologische Hypothese ist. Daß unser Handeln dem Nächsten gegenüber häufig von Mitleid begleitet und selbst durch das Mitleid bestimmt wird, ist unzweifelhaft richtig. Ebenso läßt sich nicht leugnen, daß Egoismus und moralischer Werth einer Handlung sich unbedingt

ausschließen. Aber eine Psychologie, die nur Egoismus, Bosheit und Mitleid als Motive des Handelns kennt, leidet überhaupt an Ungenüge der Beobachtung. Oder ist wohl Mitleid das Motiv, wenn der Bettler dem Millionär das Goldstück zurückgiebt, das ihm dieser aus Verwechslung gereicht hat? Oder gehören gar Muth, Tapferkeit, Geduld im Unglück nicht zum sittlichen Handeln? Und doch würde die Selbstbemitleidung, mit der Schopenhauer alle individuelle Tugend erklären möchte, ohne Zweifel das Gegentheil gebieten. Giebt es demnach entschieden sittliche Handlungen, bei welchen vom Beweggrund des Mitleids gar nicht die Rede sein kann, so läßt sogar die Selbstbeobachtung schon zweifelhaft, ob bei den wirklich von Mitleid begleiteten Handlungen dieses das einzige, und ob es insbesondere das rein sittliche Motiv sei. Mitleid haben wir auch dem Thier gegenüber, das unter dem Schlachtmesser fällt; nichts desto weniger fühlen wir durch seinen Tod nicht unser Gewissen beschwert, wir sehen denselben als eine natürliche Nothwendigkeit an, die mit dem Sittlichen nichts gemein hat. Das nämliche Thier muthwillig ohne Grund zu tödten erklären wir für eine strafbare Handlung und doch ist zum Mitleiden im einen Fall so viel Ursache wie im andern. Von zwei Richtern verurtheilt der Eine den Schuldigen, weil er es für seine Pflicht hält das Gesetz zu erfüllen, ein Anderer läßt ihn laufen, weil er Mitleiden mit ihm hat. Wer handelt sittlicher? Die Stimme des Gewissens und die Stimme des Mitleids sind keineswegs immer im Einklang, — so werden die beiden wohl auch nicht die nämliche Stimme sein.

Wer das Mitleid zum Prinzip der Sittlichkeit macht, der hat damit nur ein abgeblaßtes Bild des Egoismus auf den Thron erhoben. Denn das Mitleid ist ja ein Fühlen des fremden Leidens als eigenes Leid. Mit dem Andern fühlen wir Mitleid, weil wir selbst das uns zustoßende Leid fühlen. Deßhalb sind auch gerade diejenigen sittlichen Erscheinungen, die vorwiegend auf Rechnung des Mitleids geschrieben werden können, nämlich die Handlungen der Mildthätigkeit, für die sittliche Werthschätzung am allerwenigsten maßgebend. Man kann Waisenhäuser bauen, Armensuppen kochen, und beides aus reinem, uneigennützigem Mitleiden thun, und man kann dennoch dabei ein unsittlicher Mensch sein. Der sittliche Kern des Menschen offenbart sich in Handlungen ganz anderer Art. Er offenbart sich aber überhaupt nicht in einer einzigen Handlung oder in einer einzigen Reihe von Handlungen, sondern erst die ganze Lebensführung, das Thun und Lassen in allen Dingen, die Gesinnung und ihre Bethätigung lassen eine sichere sittliche Werthschätzung zu. Es ist mit einem Wort der Charakter,

der den sittlichen Menschen macht: der Charakter giebt sich aber aus Einzelnem nie mit Gewißheit kund, sondern er kann höchstens aus dem Ganzen erschlossen werden.

Was ist aber Charakter? Wir nennen so die Eigenschaft, nach festen sittlichen Grundsätzen zu handeln. Zu seinem Wesen gehört nicht nur das unverrückte Festhalten an Grundsätzen, sondern auch die Sittlichkeit dieser Grundsätze. Der Mann von wahrem Charakter begeht unter keinen Umständen eine Handlung, die er einmal als unrecht erkannt hat. Wer der Ueberzeugung ist, daß das Glücksspiel ein gesellschaftliches Verderben, und daß die Lüge ein Laster sei, der wird, wenn er Charakter besitzt, beide vermeiden, mag er sie auch hundertfältig üben können, ohne dadurch seinem moralischen Rufe zu schaden. Mit Recht erkennt man den wahren Charakter gerade an der Vermeidung der kleinen Sünden. Sich keines Mordes oder Diebstahls schuldig machen, dazu gehört meistens nicht besonders viel. Wer aber will in der Welt durchkommen ohne Nothlügen? Nichts desto weniger erwächst hieraus der Nothlüge keinerlei sittliche Rechtfertigung. Kann auch der Einzelne entschuldigt werden, der sich einem Zustande der Gesellschaft fügt, in welchem nun einmal die Lüge zuweilen ein nothwendiges Uebel wird, so trifft damit jenen Zustand der Gesellschaft selber ein um so härterer Vorwurf, und es entsteht für jeden Einzelnen mindestens die Pflicht auf die Vernichtung desselben hinzuarbeiten.

Ist es wegen der Unmöglichkeit einer bis ins Kleinste gehenden Kontrole schon schwer die Moralität eines einzelnen Menschen zu beurtheilen, so macht dieselbe Ursache ein Urtheil über den sittlichen Zustand eines Volkes oder überhaupt einer größeren Gesellschaft vollends mißlich. Man hat gefunden, daß in einer Bevölkerung die Zahl der Verbrechen im Ganzen, so wie der einzelnen Formen derselben, ähnlich etwa wie die Zahl der Geburten und Todesfälle, in einer Reihe von Jahren ziemlich konstant bleibt. Krieg, Hungersnoth, mannigfache andere Ereignisse sind natürlich von Einfluß, aber abgesehen hiervon kann man sagen, daß bei einem gegebenen Zustand der Gesellschaft die Zahl der Verbrechen unabänderlich dieselbe ist. Der Gedanke liegt nahe, dieses Gesetz zu benützen, um über den Einfluß der intellektuellen Kultur und verschiedener anderer Verhältnisse auf die Sittlichkeit Aufschluß zu erhalten. Dürfen wir annehmen, was ja nicht zu bezweifeln steht, daß in einer Bevölkerung der sittliche Zustand um so besser sei, je kleiner die Zahl der Verbrechen, so können wir leicht verschiedene Bevölkerungen gleichzeitig in Bezug auf ihren sittlichen Zustand und

in Bezug auf alle diejenigen Momente, die uns für denselben von Bedeutung scheinen, in Vergleichung bringen.

Solcher Vergleichungen liegt in den statistischen Quellen eine große Anzahl bereits vor. Trotzdem sind dieselben meistens leider nicht vollständig genug, um sichere Antworten auf die uns hier angehenden Fragen möglich zu machen. Eine Vergleichung des sozialen Zustandes verschiedener Länder wird bis jetzt noch erschwert durch das Auseinandergehen der statistischen Methoden oder durch die Unzuverlässigkeit, mit denen an manchen Orten die Aufzeichnungen gemacht werden. Für die Vergleichung eines und desselben Landes zu verschiedenen Zeiten ist die Statistik eine noch zu junge Wissenschaft. Daher bleibt uns schließlich nur eine Vergleichung der verschiedenen Bevölkerungsklassen eines und desselben Landes in Bezug auf ihre moralischen und sonstigen Zustände übrig. Es ist nun statistisch nachgewiesen, daß in den gebildeten Klassen die Zahl der Verbrechen kleiner ist als in den niederen Ständen. Man hat hieraus den Schluß ziehen wollen, daß die intellektuelle Kultur direkt den moralischen Zustand der Gesellschaft verbessere. Aber dieser Schluß ist nicht stichhaltig. Wenn man die einzelnen Arten der Verbrechen näher betrachtet, so ist es allein der Diebstahl, durch dessen häufigeres Auftreten in der armen Bevölkerung das Uebergewicht der Verbrechen überhaupt dieser zufällt. Die Verbrechen gegen die Person sind in allen Ständen ziemlich an Zahl gleich; und einzelne Verbrechen, die auf den Sittenzustand ein besonders ungünstiges Licht werfen, wie Betrug, Fälschung, sind sogar unter den so genannten Gebildeten häufiger. Aus der Kriminalstatistik Frankreichs ergiebt sich unumstößlich, daß mit der Vermehrung der Elementarschulen und der Verminderung Derjenigen unter der Gesammtbevölkerung, die nicht lesen und schreiben können, die Zahl der Verbrecher nicht merklich abgenommen hat. In demselben Lande haben die großen politischen Umwälzungen innerhalb des letzten Jahrhunderts auf die Kriminalstatistik so gut wie gar keinen Einfluß ausgeübt. Die Revolutionen von 1830 und 1848 sind in den Verbrecherlisten kaum zu spüren. Veränderungen in der Gesetzgebung üben also keineswegs eine unmittelbare Rückwirkung auf den sittlichen Zustand.

Auch die Geburtszahl der außer der Ehe geborenen Kinder, die man so oft für ein direktes Maß aufkommender Unsittlichkeit betrachtet hat, erweist sich als trügerisch. Die kleinen Unterschiede, die man in dieser Beziehung zwischen den europäischen Staaten findet, sind so sehr abhängig von äußeren Einflüssen, von der Gesetzgebung, von der Erschwerung der Ehe, von der Fruchtbarkeit überhaupt, daß es vermessen

wäre, aus ihnen einen Schluß zu ziehen auf den sittlichen Zustand der Bevölkerungen.

Vollständiger sind die Aufschlüsse, die uns die Statistik der Verbrechen über einige das sittliche Leben der Gesellschaft bedingenden äußeren Momente giebt. Der Mensch ist am meisten zu unsittlichen Handlungen geneigt in der Zeit seiner beginnenden Selbständigkeit, zwischen dem 21. und 25. Lebensjahr. Das Maximum liegt gegen das 24. Lebensjahr. Es ist dies die Zeit, in welcher die Leidenschaften erwachen, in welcher der Charakter zu reifen beginnt, in welcher der Wille sich frei macht von seiner bisherigen Führung. Später, in der Zeit, in welcher der Mann sich seine Grundsätze bildet, die Familie gründet und in festere Verhältnisse eintritt, vermindert sich langsam der Hang zum Verbrechen bis zum 40. Lebensjahr, und von da an endlich erfährt er eine sehr schnelle Abnahme. Beim Manne ist das Verbrechen ungefähr um das Fünffache häufiger als beim Weibe. Das Maximum der Verbrechen liegt beim Weib später als beim Manne, erst gegen das 25. Jahr, in jener Zeit beginnender Enttäuschung, wo das Weib die Frühlingsträume seines Lebens aufgiebt, wo die Härten seines Charakters sich ausbilden. In den uncivilisirten Staaten überwiegen Tödtungen, Verwundungen, überhaupt Gewaltthaten. Mit steigender Civilisation nehmen diese Verbrechen ab, dafür aber Betrug und Diebstahl zu. Vollkommen einflußlos sind bei fast gleichen Bedingungen die äußeren Religionsformen: wenn in demselben Lande verschiedene Glaubensbekenntnisse zusammenwohnen, so läßt sich zwischen denselben nicht die Spur eines Unterschieds im sittlichen Zustande objektiv nachweisen.

Wie über die Verbrechen, so hat die Statistik auch über gewisse Formen *sittlicher* Handlungen sorgfältig Buch geführt. Hier sind aber ihre Resultate fast noch weniger zu einem bestimmten Schlusse verwerthbar. Daß die öffentliche Wohlthätigkeit mit steigender Civilisation zunimmt, ist zweifellos. Aber wie nahe liegt es zu sagen, die Civilisation vermehre eben nur die Mittel für die Wohlthätigkeit! Viel sprechender ist in dieser Beziehung die historisch feststehende Thatsache, daß in einer früheren Zeit die wohlthätige Gesinnung eine weit persönlichere Richtung hatte. Niemand dachte daran für einen Menschen etwas zu thun, den er nicht kannte, oder an den er nicht durch irgend ein Interesse gefesselt war. Heute ist die Richtung der Wohlthätigkeit im Ganzen von egoistischen Beweggründen freier. Die Humanität ist nicht mehr auf die engen Kreise des unmittelbaren bürgerlichen Verkehrs beschränkt, sondern sie hat sich in dem Maße erweitert, als das

Gemeinde- und Staatsbürgerthum zu einem Weltbürgerthum heranwuchs, und damit erst ist sie Humanität im wahren Sinne des Wortes geworden.

Hier sind wir auf den Punkt gekommen, der unsere anfänglich aufgeworfene Frage entscheidet. Wir können diese Frage überhaupt nur mit Hülfe der historischen und völkerpsychologischen Untersuchung erschöpfend beantworten. Die Statistik der Kulturvölker umfaßt einen viel zu kleinen Abschnitt aus der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, als daß wir auf sie eine sichere Schlußfolgerung gründen könnten. Die sittlichen und intellektuellen Zustände jener Zeiten und Bevölkerungen, über die einigermaßen das Licht der Statistik verbreitet ist, sind nur wenig unter sich verschieden: leicht kann es da sein, daß von äußeren Einflüssen, wie von der Gesetzgebung, der materiellen Kultur, alle Differenzen, die sich darbieten, abhängen. Erst die Betrachtung der weit aus einander liegenden Entwicklungsstufen, die wir unter den Naturvölkern noch jetzt vorfinden, und die uns die historische Untersuchung ergänzen hilft, zeigt uns nicht nur in größeren Epochen die Veränderungen in den sittlichen Anschauungen der Individuen, sondern sie giebt uns zugleich in der Geschichte der Familie und des Staates, dieser zwei Erzeugnisse des sittlichen Lebens der Gesellschaft, ein treues Bild von der fortschreitenden Vervollkommnung des allgemeinen sittlichen Zustandes.

Erst eine solch' umfassende Betrachtung hebt über die Einseitigkeiten hinaus, die in der Untersuchung des ethischen Lebens verwirrend gewirkt haben. Sie zeigt, daß nicht im Staat das sittliche Leben aufgeht, daß aber auch der Einzelne in individueller Beschränkung seiner sittlichen Aufgabe nicht genügen kann, sondern daß jeder der Lebenskreise, in denen sich der Mensch bewegt, seine eigenen ethischen Gesetze hat, — Gesetze, die um so mehr einem idealen Ziel sich nähern, je reicher und fertiger die zurückgelegte geistige Entwicklung ist.

Aber wir haben hier von sittlichen Aufgaben und gar von einem idealen sittlichen Ziele geredet! Was bedeuten diese Wörter? Berechtigt uns irgend etwas sie für etwas mehr zu halten als für bloße Phrasen, die uns das Problem verbergen statt es zu lösen? Daß es sittliche Aufgaben giebt, daran kann nun wohl nicht gezweifelt werden. Ihre Existenz wird ja bewiesen durch die Thatsache, daß der Mensch sich solche Aufgaben setzt, daß er im individuellen Leben wie in der Geschichte nach voraus gestellten Aufgaben handelt. Der Einzelne übt seine Pflicht, weil er sie als die ihm gestellte sittliche Aufgabe betrachtet. Die Gesellschaft erzeugt sich die ihr entsprechende Staatsform, weil ihr die Aufgabe vorschwebt einen Rechtszustand zu schaffen, in welchem

einem Jeden die möglichst vollkommene Verwirklichung seiner sittlichen Zwecke gestattet ist. In beiden Fällen ist eine Form, ein voraus-bestimmter Plan vorhanden, denen die Wirklichkeit nachstrebt, und die sie nachbildend mehr oder weniger nahe erreichen kann. Immer voll-kommener wird die Aufgabe erfaßt und immer vollkommener erfüllt, ohne doch je bei einer bestimmten Grenze halten zu bleiben. So muß es denn, gleichsam als ein im Unendlichen gelegener Grenzpunkt des Einzeldaseins und der Geschichte, ein ideales sittliches Ziel geben, zu dem was im Leben wirklich erreicht wird immer nur Annäherung bleibt.

Ist aber auch die Existenz sittlicher Aufgaben und eines sittlichen Zieles mit Bestimmtheit erweisbar, so erhebt sich immerhin noch die Frage: welches sind jene Aufgaben und welches ist jenes Ziel? Eine Aufgabe können wir immer erst dann vollständig durchschauen, nachdem wir sie schon gelöst haben; ein Ziel können wir immer erst dann genau erkennen, nachdem wir es schon erreicht haben. Die Beschaffenheit der sittlichen Aufgaben müssen wir daher entnehmen aus der Art, wie der Einzelne und wie die Gesellschaft sie lösen. Jenes ideale Ziel aber bleibt uns immer dunkel, weil es in der Wirklichkeit nie ein erreichtes ist. Aus diesem Grunde bleibt jedoch die ganze Untersuchung stets un-vollkommen und beschränkt: sie kann nicht von dem vollendeten Stand-punkt zurückblicken, der die Unvollkommenheiten seiner eigenen Entwick-lung durchschaut, sondern sie steht selbst auf einer unvollkommenen Entwicklungsstufe, auf der Wahrheit und Irrthum nicht sicher zu schei-den sind.

Die sittlichen Aufgaben sind, so haben wir nachgewiesen, indivi-dueller und sozialer Art. Beide sind veränderlich. Denn beide sind Produkte der gesammten geistigen Anlage und Bildung des Einzelnen oder der Gesellschaft. Muth, Treue, Dankbarkeit sind diejenigen indi-viduellen Eigenschaften, die man am frühesten als Tugenden preist. Die Achtung des Eigenthums ist fast von Anfang an da. Aber noch fehlt fast völlig die Achtung der Person. Der Einzelne hat nur für den Freund, für seine nächsten Angehörigen einen Werth; erst allmälig bricht sich eine umfassendere sittliche Werthschätzung Bahn, indem er zuerst als Bürger, dann als Mensch überhaupt Achtung und Schutz findet.

Um jene sittlichen Aufgaben zu bestimmen, die nur die Gesellschaft als solche erreichen kann, müssen wir erwägen, daß die Gesellschaft vielfältig auch Zwecke hat, die nicht im eigentlichen Sinne sittliche sind, wenn auch vielleicht keiner existirt, der nicht mit den sittlichen Zwecken in irgend einer Beziehung stände. Familie und Staat schließen, obgleich

sie in ihrem Grund und Wesen sittliche Vereinigungen sind, doch eine Menge von Momenten in sich, die mit diesem sittlichen Gefühl an und für sich nichts zu thun haben. Die Familie selbst ist anfänglich ein rein natürlicher Verband, der erst allmälig seinen sittlichen Halt findet. Es bedarf einer langen Entwicklungsarbeit, bis die Familie ihren Hauptzweck in der sittlichen Förderung ihrer einzelnen Glieder, insbesondere aber in der sittlichen Heranbildung einer neuen Generation sucht. Erst nun kann für den Einzelnen die Erwägung eintreten, ob für ihn die Ehe oder die Ehelosigkeit Pflicht ist. Denn in einem sittlich vollkommenen Zustand der Gesellschaft wird die Heranbildung einer neuen Generation mehr und mehr sich auf Diejenigen beschränken, die mit gutem Gewissen dieser wichtigen sittlichen Aufgabe sich unterziehen können.

Im Gegensatz zur Familie ist der Staat eine theils unbewußte, theils absichtliche Schöpfung, bei der sittliche Ziele sogleich im Vordergrund stehen. Der Staat erkennt seinen sittlichen Zweck darin, daß er dem Einzelnen und der Familie die vollkommenste Erreichung ihrer sittlichen Zwecke möglich macht. Dem Einzelnen gegenüber hat der Staat daher die Aufgabe, ihm in Allem was seine ethische Ausbildung fördern kann freieste Bewegung zu lassen, alle Hindernisse wegzuräumen, die auf diesem Wege ihn hemmen. Diese direkte und indirekte Förderung liegt vielfach in der Beseitigung jener Hindernisse, die in mehr mittelbarer Weise der sittlichen Ausbildung im Wege stehen. Deßhalb gehören der Schutz der Person und der Schutz des Eigenthums, deren Gewährung überall eine Pflicht des Staates bildet, wesentlich zu dessen sittlichen Pflichten. Der Familie gegenüber ist die wichtigste Aufgabe des Staates, jener durch Gewährung von Mitteln für Erziehung und Unterricht in der Erfüllung ihrer Pflicht Hülfe zu leisten.

Innig hängen individuelle und soziale Pflichten zusammen. Das Leben der Gesellschaft ist überall auf gemeinsame Arbeit gegründet. Jeder Einzelne hat Pflichten gegen den Andern und hat Rechte an ihn, und die gesammte Gesellschaft hat dem Einzelnen gegenüber Pflichten und Rechte.

In der historischen Entwicklung der Staatsformen, die zugleich eine psychologische Entwicklung ist, liegt es klar ausgesprochen, daß die intellektuelle Kultur und die sittliche Bildung in der innigsten Wechselwirkung stehen. Die Ausnahmen sind immer nur scheinbare. Denn sehr allmälig erst und in hin- und hergehenden Stößen paßt die Staatsform dem innern Zustand der Gesellschaft sich an.

Eine mit oder ohne Absicht schwarzsehende Geschichtsbetrachtung hat in der Zunahme der Bildung häufig einen Grund für die Untergrabung der Sitte finden wollen, und sie hat mit scheinbarem Recht auf die zwei großen Kulturvölker des Alterthums, das griechische und römische, als sichere Belege dieser Ansicht hingewiesen. Aus dem Verfall und Untergang dieser Kulturvölker der alten Welt trotz immer reicher werdenden Bildungsstoffes hat man kühn den Schluß gezogen, daß die Zunahme der Geisteskultur, weit entfernt das sittliche Gefühl zu wecken und zu läutern, vielmehr dasselbe verderbe und unterdrücke. Aber man hat hier sich bei der Beurtheilung der geistigen Kultur entweder an falsche Symptome gehalten, oder man hat gar leichtsinnig der Meinung gehuldigt, ein Volk könne in geistiger Ausbildung niemals rückwärts schreiten. Aus der Zunahme des Luxus läßt sich noch nicht entfernt auf eine wachsende Bildung schließen. Selbst die Künste und Wissenschaften geben keinen vollkommen sicheren Maßstab. Eine frühere Geisteskultur pflegt im Einzelnen immer noch lange Nachwirkungen zu haben, wie denn ja selbst die Wissenschaft des Mittelalters noch ganz an die griechische und römische Bildung sich anschloß. Nie werden Wissenschaft und Kunst gedeihen, wenn sie nicht auf dem Boden einer eigenthümlichen Volksbildung erwachsen sind; haben sie aber einmal ihre ersten Blüthen getrieben, so ist in diesen selber der befruchtende Keim eingeschlossen, der auf lange hinaus ein lebendiges Wachsthum erzeugen kann, das mit seiner Umgebung und mit dem Boden, auf dem es steht, im Widerspruch ist. Aber auch so noch kann eine unbefangene Betrachtung es nicht hinwegleugnen, daß der sittliche Verfall jener Völker der alten Welt von einem Versiechen der Kraft in den Gebieten des geistigen Schaffens begleitet gewesen ist. Die Wissenschaft der Griechen hat nach Aristoteles keine bedeutende Leistung mehr aufzuweisen. Die bildende Kunst hat zwar noch lange Zeit Werke von unvergänglicher Schönheit geschaffen, aber die volle Entfaltung der griechischen Kunst fällt doch in eine Zeit, in der noch eben die ganze Größe des althellenischen Geistes in seinen Nachwirkungen zu spüren war. Wie sehr in der Zeit der späteren römischen Kaiser aller Sinn und alles Verständniß der Kunst schwand, dafür geben uns die ungeheuerlichen Denkmäler, die der Luxus jener Zeit produzirt hat, ein sprechendes Zeugniß.

Der sicherste Maßstab für die geistige Kultur eines Volkes ist uns sein gesellschaftliches Leben, das ja in der Staatsform seinen Ausdruck findet. In dieser muß unmittelbar die geistige Reife der Massen des Volkes zu Tage treten. Je allgemeiner und gleichmäßiger die Bildung

ist, um so allgemeiner ist auch das Streben nach der Betheiligung an den öffentlichen Geschäften. Aus der Verbreitung und dem Wachsthum der Intelligenz muß daher immer die Selbstregierung als die einem vorgerückten Zustand der Gesellschaft allein adäquate Staatsform hervorgehen. Wo aber umgekehrt intellektuelle Rohheit in die Massen einreißt, da werden bald Einzelne sich der ganzen Lenkung der Staatsangelegenheiten bemächtigen. Man braucht kaum darauf hinzuweisen, daß die Geschichte der alten Kulturvölker zu dieser naturgesetzlichen Wechselwirkung der geistigen Bildung mit der gesellschaftlichen Organisation uns sprechende Belege giebt. Damit aber ist von selbst gesagt, daß die intellektuelle und die sittliche Bildung stets Hand in Hand gehen, denn ebenso unmittelbar als die Staatsform Ausdruck der allgemeinen Intelligenz ist, ebenso unmittelbar tritt ja in ihr die sittliche Reife der Gesellschaft zu Tage.

Nachdem wir die Beschaffenheit der sittlichen Aufgaben dargelegt haben, erhebt sich uns die Frage: welches ist die psychologische Entstehungsweise derselben? Wir treten damit der letzten und wichtigsten Frage unserer Untersuchung gegenüber.

Wie der Mensch dazu kommt, sittliche Gesetze zur Norm seines Handelns zu nehmen, und woher er die Gesetze schöpft, davon wissen wir an und für sich gar nichts. Der sittliche Prozeß selbst liegt vollkommen im Unbewußten, wir finden im Bewußtsein nur seine Produkte vor. Und eben deßhalb rechnen wir das Sittliche zur Klasse der Gefühle, denn die unbewußte Entstehungsweise ist es ja, die überall das Gefühl kennzeichnet. Aufgabe der Wissenschaft aber ist es, diese Entstehungsweise in's Bewußtsein zu übersetzen, die sittlichen Gesetze, die nur als Ideen sich in uns vorfinden, umzuwandeln in klare Begriffe. Den einzigen Weg, auf welchem dies geschehen kann, haben wir in den vorangegangenen Untersuchungen zurückgelegt. Nachdem sich uns die Thatsachen des individuellen Bewußtseins als unzureichend erwiesen hatten, um die Entstehung der sittlichen Ideen erschöpfend darzuthun, haben wir gesucht uns diese aus dem umfassenden Entwicklungsprozeß verständlich zu machen, den sie in dem Bewußtsein der Völker zurücklegen. Hier allein war es uns gestattet auf die Grundphänomene des sittlichen Lebens zurückzukommen, hier allein war es uns möglich die allmälige Weiterentwicklung aus diesen Grundphänomenen heraus zu verfolgen. Welches ist nun das Resultat unserer thatsächlichen Ermittelungen?

So mannigfache Aenderungen auch die sittlichen Ideen im Lauf der Geschichte erfahren haben, und so sehr dieselben dem objektiven

Beobachter, der sich nicht selbst in den psychologischen Vorgang ihrer Entstehung versetzt, aus einander zu fallen scheinen, so ist es doch ein subjektives Band, das sie alle zusammenhält. Die sittlichen Zwecke, welche die Völker zu erreichen streben, sind in ihrem Wesen immer die nämlichen, nur die Mittel dieser Erreichung gehen oft weit aus einander. Sitte und Gesetz können daher von Grund aus verschieden sein, wenn auch das Sittliche selbst in seinem Wesen immer dasselbe bleibt.

Es geht ein übereinstimmender Zug durch alle Wandlungen der Sitte und der sittlichen Anschauungen hindurch. Sittlich nennt das Volksbewußtsein und das Bewußtsein des Einzelnen auf jeder Stufe seiner Ausbildung eine jede Handlung, die dem Handelnden selbst oder Andern in solcher Weise förderlich ist, daß jener wie diese in der ihrer individuellen Beschaffenheit angemessenen Weise zu leben und ihre Kräfte zu entfalten vermögen. Ueber die Art aber, wie dieses erreicht werden kann, klären sich nur sehr allmälig die Ansichten ab, und über die angemessene Anwendung seiner Kräfte bildet sich der Mensch auf den einzelnen Stufen seiner Ausbildung sehr verschiedene Anschauungen. Geht ihm anfänglich fast Alles in der physischen Kraft auf, und glaubt er lange Zeit in der Schaffung der physischen Lebensbedürfnisse für sich und in der Gewährung derselben an Andere seine volle Pflicht zu erfüllen, so wird mit steigender intellektueller Kultur das Maß dessen was Jeder für sich gewährt wünscht und was er Andern gewährt größer und größer. Allmälig bricht die Erkenntniß sich Bahn, daß eine sittliche Handlung, auch wenn sie zunächst nur von dem Einzelnen und für den Einzelnen geübt wird, doch niemals auf diesen beschränkt bleibt. Die Gesellschaft, die zuerst in eine Menge getrennter, selbst feindseliger Kreise aus einander fiel, wird erfaßt als ein Ganzes, dessen Glieder innig an einander gekettet sind. Die Sittlichkeit selbst erhält daher eine immer allgemeinere Richtung. Man sieht ein, daß jede Handlung, die bloß den Einzelnen in Rücksicht zieht — möge dies der Handelnde selbst oder ein Anderer sein — nothwendig unsittlich wird, da sie, in dem Bestreben diesem Einzelnen die volle Entfaltung seiner Kräfte zu gewähren, dafür Viele in ihrer Entwicklung hemmt. So entspringen die Pflichten gegen den Staat, gegen den Nächsten und gegen sich selbst unmittelbar aus dem Begriff der sittlichen Handlung: sie sind nicht einzelne getrennte Sittengesetze, sondern sie sind in dem allgemeinen Sittengesetz als nothwendige Theile enthalten.

Jener psychische Vorgang, der dem Bewußtsein des Einzelnen wie dem Gesammtbewußtsein eines Volkes, das sich ja nur aus dem Bewußtsein der Einzelnen zusammensetzt, sagt, was sittlich oder unsittlich

sei, liegt zwar ursprünglich außerhalb des Bewußtseins. Trotzdem kann über die Natur dieses Prozesses kein Zweifel sein. Er erweist sich uns, wenn wir ihn mit Hülfe seiner Produkte, der Entwicklungszustände des sittlichen Lebens, zergliedern, als ein einziger großer Schlußprozeß. Daß jeder Einzelne nur dann zu einer sicheren Entfaltung und Ausbildung seiner Kräfte gelangt, wenn er in Sitte und Gesetz sich mit den Andern beschränkende Regeln auferlegt, kann nie anders als durch Schlüsse aus der Erfahrung geschöpft werden. Was aber zuerst nur aus unbewußter Erkenntniß gewonnen war, das bestätigt bald das bewußte Erkennen. Die wachsende Einsicht, welche dieses erzeugt, giebt dem unbewußten Erkenntnißprozeß selbst wieder Nahrung. Daher ist der letztere auf den einzelnen Stufen der Ausbildung des Individuums und der Gesellschaft mit sehr verschiedener Vollständigkeit abgelaufen. Die historische Entwicklung der sittlichen Ideen, die wir in den allgemeinsten Zügen dargelegt haben, zeigt uns deutlich den Verlauf jenes unbewußten Erkenntnißprozesses. Fortan nimmt derselbe Elemente aus der bewußten Erkenntniß auf, bereichert sich damit und führt die sittlichen Ideen ihrem Ziele näher. Jede Zeit stellt ihr eigenes Sittengesetz als das vollkommenste auf. Dennoch erwartet jede Zeit, daß es noch ein vollkommeneres gebe, und niemals ist diese Erwartung getäuscht worden.

Zweiundvierzigste Vorlesung.

Wir haben das Wesen des sittlichen Gefühls aus den weitverzweigten Erscheinungen desselben darzulegen versucht. Unsere bisherigen Betrachtungen bilden, obgleich sie sich ausschließlich auf den Menschen beziehen, dennoch ein Ganzes für sich, da die sittlichen Erscheinungen, die im menschlichen Individuum und in der menschlichen Gesellschaft zu Tage treten, einen so vollständigen Entwicklungsgang umfassen, daß sie für sich schon genügen können. Doch wir haben uns absichtlich nicht auf das menschliche Seelenleben beschränkt. Auch würde es selbst vom Standpunkt einer dieses allein berücksichtigenden Untersuchung aus sicherlich nicht unnütz sein die Frage aufzuwerfen, inwiefern den Thieren ein sittliches Leben zugesprochen werden muß, und welchen Gesetzen es folgt. Denn vielleicht wird es uns doch erst hierdurch möglich werden das Gesammtbild des sittlichen Lebens auch in Bezug auf jene allerersten Entwicklungsstufen zu ergänzen, die beim Menschen gar nicht mehr zu beobachten sind.

Wir begeben uns mit dieser Untersuchung auf ein schwieriges, vielfach angefochtenes Gebiet. Läßt sich bei den Thieren überhaupt von Sittlichkeit reden? Hat das Thier sittliche Grundsätze, nach denen es handelt? Besitzt es ein Gewissen, das ihm sagt was gut und was böse sei? Wir wissen aus der Beobachtung unserer Hausthiere, daß manche derselben, wenn sie Unrecht thun, davon ein klares Bewußtsein haben. Aber wir wissen, daß sie dabei nicht eigentlich ein Bewußtsein des Unrechts als solchen, sondern vielmehr ein Bewußtsein der Strafe haben, die der That folgen wird. Wenn sich der Hund, der gestohlen hat, vor seinem Herrn verbirgt, so beweist er damit nicht entfernt die

Existenz seines sittlichen Gewissens: er verbirgt sich nicht, weil er sich des Diebstahls als einer Sünde schämt, sondern weil er die Prügel fürchtet, die regelmäßig dem Diebstahl zu folgen pflegen. In seinem natürlichen, unerzogenen Zustand nimmt er sich Nahrung, wo er sie finden mag. Wenn wir daher die Frage entscheiden wollen, ob dem Thier ein sittliches Gefühl eigen sei, so müssen wir uns noch mit viel größerem Rechte als beim Menschen an dessen Naturzustand wenden. Denn beim Thier ist was wir Kultur nennen ein von außen Gekommenes, Eingelerntes, beim Menschen ist sie Produkt des eigenen geistigen Lebens.

Soll die Frage nicht von vornherein verwirrt werden, so dürfen wir jedoch nicht etwa mit einem einseitigen Prüfungsmaßstab an die Untersuchung der Thiere herantreten. Ein solcher wäre es, wenn man den geistigen Standpunkt des Menschen zur Richtschnur nähme. Stellte man einfach die Frage, ob es im Thierreich Erscheinungen giebt, welche auf die nämlichen sittlichen Grundsätze hindeuten, die das menschliche Bewußtsein entwickelt, so könnte man leicht dazu gelangen, die ethische Seite überhaupt aus dem Seelenleben der Thiere zu streichen. Aber man würde dann ganz und gar vernachlässigt haben die Unterschiede der geistigen Organisation, die sicherlich nicht geringer sind als die Unterschiede des körperlichen Baues, nur daß wir leider über jene unendlich viel weniger wissen. Ist ja doch fast die ganze Kenntniß der Psychologen enthalten in den zwei Worten vollkommner und unvollkommner!

Die Aeußerungen der Sittlichkeit haben wir zurückgeführt auf die Erscheinungen der Sitte. Wenn auch die Völkersitten nicht genau mit dem sittlichen Bewußtsein sich decken, so ist dieses doch der treibende Grund des wichtigsten Theils derselben. Wo überhaupt Sitten sich finden, da kann ein sittliches Gewissen nicht fehlen. Kennt nun das Dasein der Thiere die Sitte? Sind auch in ihm gewisse Normen des Lebens anzutreffen, die sich das Gefühl aus einem unbewußten Drang heraus schafft? Diese Frage kann nicht anders als bejaht werden. Wenn der Mensch in Familie und Staat seinem sittlichen Bewußtsein eine Form schafft, in der es seine Erfüllung sucht, so ist ein Leben in Familien, selbst in Staaten auch bei einer großen Zahl von Thieren vorhanden. Gerade jene Sitten also, die immer mit dem sittlichen Bewußtsein zusammenhängen, fehlen auch vielen Thieren nicht. Sollten die gleichen Erscheinungen den gleichen Ursprung haben, so würde es demnach geboten sein zu schließen, daß auch den Thieren eine sittliche Entwicklung nicht fehle. Es ist die Hauptaufgabe unserer

Untersuchung, aus den einzelnen Erscheinungen, die das Familien- und Staatenleben der Thiere darbieten, zu entscheiden, ob jener Schluß gerechtfertigt sei oder nicht.

Ein geselliges Zusammensein trifft man schon auf den niedersten Stufen des Thierlebens. Viele Quallen, Mollusken, Insekten, Fische ziehen zeitweise oder immer in Schwärmen. Das Thier kennt und sucht seinesgleichen. Aber noch kennen sich nicht die Individuen, sondern nur die Arten. Erst auf einer entwickelteren Stufe suchen sich Einzelne auf, es bildet sich zwischen bestimmten Individuen das Gefühl des Zusammengehörigseins: die Thiere treten in Familien und Staaten zusammen.

Unter den meisten Wirbellosen findet sich keine Spur eines Familienlebens, ebenso wenig bei den zwei niedersten Wirbelthierklassen, den Reptilien und Fischen. Die Begegnung der männlichen und weiblichen Thiere beschränkt sich auf die Begattungszeit und geht ohne Wahl der Individuen vor sich. Selbst bei den Insektenstaaten ist von einem eigentlichen Familienverband nicht zu reden, denn diese Staaten sind nur erweiterte Familien, aber das Gesetz des Staates ist in ihnen das herrschende.

Unter den Vögeln und Säugethieren ist das Familienleben fast die Regel. Wenn unsere Hausthiere davon meist eine auffallende Ausnahme bilden, so ist dies wahrscheinlich von der Zähmung abhängig. Das Thier, das sich innig dem Menschen anschließt, verliert den Zusammenhalt mit seinesgleichen. Oft geschieht dies nur so lange, als man die Thiere isolirt. Der Hund und die Hündin, die auf demselben Hof gehalten werden, leben häufig als Ehegatten; das Weibchen wird eifersüchtig von dem Männchen bewacht, und manchmal bleibt es sogar aus freien Stücken ihm treu.

Viel stärker ist das Familienbedürfniß wie der Geselligkeitssinn überhaupt im Naturzustand der Thiere. Die meisten Thiere leben in Monogamie; gewöhnlich erstreckt sich dann das Zusammenleben von Mann und Weib über die Begattung, die Brüte- und Pflegezeit der Jungen hinaus, beide schützen und helfen sich gegenseitig, und die Ehe erlischt erst mit dem Tode. Wenige Thiere nur haben Vielweiberei, und der Fall, daß *ein* Weib mit vielen Männern zusammenlebt, ist im Thierreich äußerst selten.

Zuverlässige Beobachter haben beschrieben, wie namentlich bei vielen Vögeln die Eingehung der Ehe vollkommen Sache freier Wahl ist. Nicht immer paaren sich die Männchen und Weibchen, die man in *einen* Käfig zusammensperrt. Abneigungen und Bevorzugungen kom-

men hier in für uns oft ziemlich unerklärlicher Weise vor. Allgemein wird behauptet, daß die männlichen Singvögel sich durch ihren Gesang um die Weibchen bewerben. Die Paradiesvögel sollen sich in Menge um ihre Weibchen schaaren, ihr prächtiges Gefieder entfalten, bis dann das Weibchen denjenigen Bewerber erkiest, der ihr am besten gefällt. Bei Thieren mit wilderer Gemüthsart läuft auch diese Freiwerberei nicht so friedlich ab, sondern sie wird meistens zu einem heftigen Kampf der Männchen unter einander. Löwe und Tiger bekämpfen sich blutig um den Besitz einer Gattin. Männliche Hirsche verwunden sich tödtlich im Kampf um eine Hirschkuh. Besonders grimmig pflegt dieser Wettstreit zwischen den Männchen polygamischer Thiere zu sein; denn auf die freie Wahl der Weibchen kommt es hier gar nicht mehr an. So ist bekannt, daß zwei Hähne auf demselben Hof sich niemals vertragen können. Zu dieser bald mehr bald weniger friedlichen Wahl stehen die eigenthümlichen Waffen und der besondere Schmuck, der die männlichen Thiere öfter auszeichnet, in direkter Beziehung: so das Geweih des Hirsches, der Sporn des Hahns, der Hauzahn des Ebers, die Mähne des Löwen, der Farbenschmuck mancher Vögel.

Alle unsere nistenden Vögel, die Elstern, Störche, Schwalben, Sperlinge, Tauben u. s. w., leben in Monogamie. Fast immer ist das Nest der Sitz der Familie: Mann und Frau bauen es zusammen und pflegen darin gemeinschaftlich Eier und Junge; nur bei den Schwalben haben Männchen und Weibchen getrennte Nester. Polygamisch leben außer unserm Hahn der Strauß und Kasuar. Dies sind lauter exotische Vögel, denn auch der Hahn ist orientalischen Ursprungs. Es scheint so, als wenn bei Menschen und Thieren ähnliche Naturbedingungen ähnliche Sitten erzeugten.

Das eheliche Verhältniß der Thiere gestaltet sich ganz verschieden bei Monogamie und bei Polygamie. Der Hahn sorgt für seine Hennen mit größter Aufmerksamkeit, er sucht für sie Futter, sie folgen seinem Ruf, er ist ihr unumschränkter Herrscher. Aber die Henne selbst thut, außer daß sie ihm gehorcht, nichts für den Hahn, er scheint ihr vollkommen gleichgültig, sie verhält sich lediglich passiv. Erst wenn sie Junge hat, beginnen ihre ehelichen Pflichten. Die Jungen bewacht, nährt und schützt sie mit aufopfernder Treue, während der Hahn sich gar nicht um dieselben kümmert. Anders ist dies in der Monogamie. Das Taubenpaar theilt sich in alle Geschäfte. Abwechselnd brütet Männchen und Weibchen. Beide füttern gemeinsam ihre Jungen. Die Zuneigung ist eine gegenseitige. Sie sitzen am liebsten dicht zusammen und schnäbeln sich unzähligemal. Den Tod der einen Ehe-

hälfte überlebt manchmal die andere nicht. Aehnlich ist das Verhältniß zwischen den meisten andern in Monogamie lebenden Vögeln.

Unter den Säugethieren ist die Innigkeit des ehelichen Verhältnisses gewöhnlich minder groß. Die Thiere leben freier, haben nur selten selbstgeschaffene Wohnplätze und sind deßhalb weniger gegenseitig gebunden. Dazu kommt, daß der Geschlechtstrieb dieser Thiere intensiver ist und daher leicht die beschränkende Regel der Ehe überschreitet. Dies gilt z. B. von den Hunden, Affen, Robben, Ziegen, die denn auch entweder ohne alle Ehe oder in Polygamie leben. Die Pflege der Jungen bleibt bei den Säugethieren gewöhnlich fast ausschließlich den Weibchen überlassen, die schon durch das Säugegeschäft hierauf angewiesen sind. Doch findet sich bei mehreren Arten ein sehr inniger Eheverband. Die Wallfische sind immer paarweise vereinigt. Wolf und Wölfin, Löwe und Löwin halten treu zusammen. Der Elephant folgt der gefangenen Gattin freiwillig in die Gefangenschaft nach. Der Fuchs ist, trotz des übeln Rufs, in welchem seine Ehrlichkeit steht, der Füchsin treu und pflegt und nährt mit ihr die Jungen. Mit der Familie entsteht auch der Trieb des Häuserbaues. So gräbt sich der Fuchs seine Höhle und sucht sich der Wolf seine heimliche Zufluchtsstätte.

Die Sitte der Ehe ist von der Intelligenzstufe der Thiere ganz und gar unabhängig. Unter den Vögeln und Säugethieren sind diejenigen, bei welchen das innigste Familienband besteht, meist keineswegs die begabtesten. Die Taube steht an Verstand hinter dem Raben, der Wolf hinter dem Hunde zurück. Die Treue, die aus dem Gefühl entspringt, hat offenbar an sich nichts zu thun mit verständiger Ueberlegung, obgleich anderseits feststeht, daß überhaupt nur die höher begabten Thiere in ein Verhältniß individueller Zuneigung treten.

Was der Thierehe hauptsächlich ihren festen Zusammenhalt giebt ist die Liebe zu den Jungen, und diese ist wieder um so ausgeprägter, je mehr die Brut einer sorgfältigen und andauernden Pflege bedarf. Außerdem ist es das gegenseitige Schutz- und Hülfebedürfniß der Gatten, welches diese auch über die Zeit der Brutpflege hinaus zusammenhält. Dies gilt namentlich von allen den Thieren, die Nester und Bauten anlegen oder in Höhlen wohnen. Insofern hängt die Thierehe wesentlich mit den Bedingungen der physischen Organisation zusammen. Doch alle Erscheinungen aus diesen Bedingungen herzuleiten wäre sicherlich unstatthaft. Denn im Grunde ist es mit der menschlichen Ehe nicht anders. Das gegenseitige Schutzbedürfniß und die Hülflosigkeit der Brut machen auch hier die Ehe fast zu einer physischen

Nothwendigkeit. Aber das bewegende Motiv ist deßhalb doch rein psychischer Natur. Die Neigung der Individuen bestimmt neben der zufälligen Begegnung beim Thier so gut wie beim Menschen die Auswahl zur Ehe; die Erscheinungen, in denen diese Neigung sich kundgiebt, sind überall übereinstimmender Art, und mit dem was physisch die Ehe nothwendig macht haben diese Erscheinungen gar nichts zu thun. Wenn die Erfüllung des psychischen Triebes und der physischen Nothwendigkeit hier innig zusammengehen, so ist dies ein Zusammenhang, wie wir ja auch sonst noch hundertfältig ihn antreffen.

Wir haben beweisende Beispiele dafür beigebracht, daß die Schließung der Ehe bei den Thieren immer auf freier Wahl beruht, mag nun diese Wahl von beiden Theilen gleichzeitig ausgehen oder nur von einem. Anders ist es mit der Liebe zu den Jungen. Allgemein kommt diese nur dem Weibchen zu; die Jungenliebe des männlichen Thieres ist, wo sie sich findet, mehr eine bloß übertragene. Die Jungen, die es geboren, die es mit seiner Milch nährt, oder die es durch sorgsames Brüten aus dem Ei fördert, liebt das Weibchen als einen Theil von sich selbst. Je hülfloser das Junge ist, je mehr es sein Leben nur durch das fristet was ihm die Mutter giebt, um so größer ist die Liebe der letztern. Die Liebe erkaltet allmälig, wenn das Junge auf eigenen Füßen zu stehen anfängt, sich selber Nahrung sucht und sich selber schützt. Ist der Vogel flügge geworden, so tritt er aus dem Familienverband aus und bald kennen die Alten und Jungen sich nicht mehr. In der Liebe zu dem was es selbst großgezogen ist das Thier vollkommen blind. Die Vögel, denen der Kukuk seine Eier in die Nester legt, pflegen die kleinen Kukuke wie ihre eigenen Jungen. Die Henne, der man Enteneier zum Ausbrüten giebt, nimmt sich der kleinen Enten mit mütterlicher Sorgfalt an. Die Ziege, an der man täglich das Kind trinken läßt, fängt bald an freiwillig demselben seine Zitze zu reichen.

So ist ein strenger Unterschied zwischen jenen Verbindungen, die der Zwang der Natur erzeugt, und jenen, die aus freier Wahl entspringen. Die ersten geschehen mit einer Art blinder Nothwendigkeit, wenn gleich auch sie in letzter Instanz auf einem psychischen Motiv beruhen, denn ein solches ist ja jene Liebe des Thiers zu seinen Jungen, die in dem Gefühl der Abhängigkeit der letzteren ihren Grund hat. Anders ist es mit der Verbindung aus freier Wahl: hier steht das Gefühl der Zuneigung im Vordergrund, es ist die treibende Ursache, und je mehr in den vollkommneren Thierklassen die Eigenthümlichkeiten der Individuen sich von einander scheiden, um so mehr be=

schränkt die aus individueller Zuneigung entstandene Wahl den blinden Geschlechtstrieb.

Höchst charakteristisch sind hinsichtlich dieser Bedeutung der freien Neigungswahl die Freundschaften der Thiere. Die Hunde zeigen sehr ausgesprochene gegenseitige Neigungen und Abneigungen. Zwischen Pudeln, die im selben Haus gehalten werden oder sonst sich häufig treffen, entsteht manchmal ein inniger Freundschaftsbund, und der übrig bleibende trauert tief, wenn er seinen Gefährten verliert. Aehnlich schließen Stuten, die in demselben Stall neben einander stehen, sich an. Am auffallendsten aber sind solche Freundschaften, die zwischen Thieren ganz verschiedener Art geschlossen werden. Selbst zwischen Hund und Katze, diesen sonst so feindseligen Thieren, werden sie beobachtet; ja ein Pudel schloß einst mit einer Gans eine lebhafte Freundschaft, schützte sie und schmeichelte ihr unermüdlich, trotz der geringen Zeichen von Gegenliebe, die der Gegenstand seiner Wahl ihm schenkte. In allen solchen Fällen ist die Freundschaft eine durchaus persönliche. Seinen Kameraden kennt der Hund aus Dutzenden heraus, und wenn er einer Katze oder einer Gans seine Neigung zuwendet, so verfolgt er trotzdem alle andern Katzen und Gänse so feindselig wie zuvor. —

Wenn entschieden die Ehe meistens aus einer freie Wahl hervorgeht, die in sonstigen Gefühlsäußerungen der Thiere ihre Bestätigung findet, so zeigt sich auch im Verlauf derselben an manchen Erscheinungen, daß für die Thierehe nicht jener unabänderliche Zwang gilt, den man so häufig hier glaubt annehmen zu müssen. Auch in der Thierehe giebt es die verschiedensten Grade der Treue. Die eine Taube härmt sich zu Tode, wenn ihr Gatte gestorben ist, die andere tröstet sich und nimmt einen zweiten. Selbst Ehebruch kommt unter den Vögeln vor, und es scheint, daß dem Gefühl des Vogels der Ehebruch als ein schweres Vergehen widerstrebt. Namentlich von den durch ihr strenges Familienleben und ihre sorgfältige Jungenpflege bekannten Störchen werden Beispiele erzählt, deren Wahrheit hinreichend verbürgt zu sein scheint. Eine Störchin hatte mit einem jüngeren Storch, der sie in der Abwesenheit ihres Gatten besuchte, öfter Umgang gepflogen und die Spuren ihrer Liebesabenteuer stets durch ein Bad vernichtet, das sie in einem benachbarten Brunnentrog nahm. Als aber böswillige Beobachter eines Tags das Wasser aus diesem abgelassen hatten, entdeckte das zurückgekehrte Männchen, wie es schien, sogleich die Treulosigkeit: es entfernte sich und kam nach kurzer Zeit mit mehreren Genossen wieder, die gemeinschaftlich die Ehebrecherin zu Tode peinigten.

So finden wir in der Thierehe demnach keineswegs eine bloß zu geschlechtlichen Zwecken entstandene Vereinigung, sondern es ist ein gewisses sittliches Gefühl, das dieselbe zusammenhält. Die geschlechtlichen Zwecke werden auch außer der Ehe erreicht, durch jene allein würde die Entstehung der Ehe immer undenkbar bleiben. Zu dem Geschlechtstrieb tritt die individuelle Zuneigung und giebt demselben eine individuelle Richtung. Beim Thier, das in einer wahren Ehe lebt, bleibt auch der Trieb auf den Ehegefährten beschränkt. Neben den geschlechtlichen Zwecken hat aber die Thierehe noch andere. Das ganze Leben wird ein gemeinsames. Der gegenseitige Schutz, die Hülfeleistung, die Ergänzung des Einen durch's Andere gewinnen bei den vollkommneren Thieren immer größere Wichtigkeit. Die Pflege der Jungen wird eine gemeinsame. Die Bande zwischen Eltern und Kindern zerreißen zwar gänzlich nach dem Selbständigwerden der letzteren, aber bei den Wilden Südamerika's und Neuhollands ist dies nicht anders.

So ist uns die Thierehe durchaus das Vorbild der menschlichen Ehe. Sie ist in jeder Beziehung eine Vorstufe dieser. Auch die sittlichen Ziele, die in der Familie des Menschen immer mehr in den Vordergrund treten, sind hier wenigstens in ihren Keimen zu finden. —

Dehnt sich das Gefühl der Zusammengehörigkeit, das sich in der Ehe nur auf einzelne Individuen erstreckte, auf eine größere Anzahl von Thieren aus, so entsteht der **Thierstaat**. Im engeren Sinne pflegt man unter den Thierstaaten bloß jene fest geschlossenen Vereinigungen zu verstehen, die, wie die Staaten der Bienen und Ameisen, eine bestimmte Theilung der Arbeit besitzen, durch welche die Funktionen der einzelnen Individuen vollkommen sich von einander trennen. Aber streng genommen ist dies fast ebenso ungerechtfertigt, als wenn man in der menschlichen Gesellschaft nur jene Vereinigungen als Staaten bezeichnen wollte, in denen sich eine strenge Ständegliederung oder gar eine Kastenscheidung vollzogen hat. Jedes Zusammenleben in größerer Menge bildet den Anfang eines Thierstaats. Die Neigung sich zu größeren Schwärmen oder Heerden zu vereinigen, kommt aber der Mehrzahl der Vögel und Säugethiere zu. Die Zähmung hebt diese Neigung oft auf, doch im wilden oder verwilderten Zustand fehlt sie selten. Selbst die Hunde rotten sich, wenn sie verwildern, gern zu einer Meute zusammen, unsern Rindern und Schafen ist der Trieb des Zusammenlebens selbst im gezähmten Zustand geblieben. Viele Thiere schaaren sich nur zu besonderen Zwecken zusammen, namentlich wenn sie auf Raub oder Nahrung ausgehen, aber häufig ist dann doch die Schaar aus einem bestimmten Kreis von Individuen zusammengesetzt,

die sich gegenseitig kennen und jeden Fremden als Eindringling behandeln. Die Wandervögel vereinigen sich nur zum Zweck der Wanderung, sie treten diese in großen Schwärmen an, gehen, wenn das Ziel erreicht ist, aus einander, um im kommenden Herbst sich wieder zusammenzufinden. Ein gewisser Zusammenhalt existirt in der übrigen Zeit nur insofern, als die zu einem Schwarm gehörigen Individuen sich nahe bei einander anzusiedeln pflegen. Ein Dohlenschwarm läßt sich wo möglich in einem einzigen alten Gemäuer nieder, ein Storchenzug nistet in benachbarten Dörfern. Gerade bei den Störchen findet wohl immerwährend ein gewisser Zusammenhang statt; wenigstens deuten hierauf jene Berichte über gemeinsam ausgeübte Strafen und dergl. Wir finden so bei den meisten dieser Thiere neben dem Familienleben, das gewöhnlich im Vordergrund steht, noch eine gewisse staatliche Organisation. Diese ist aber allerdings sehr primitiv. Sie beschränkt sich oft auf einen einzigen Zweck, und wenn dieser Zweck erfüllt ist, so hört der staatliche Zusammenhang auf.

Einen Schritt weiter führen uns jene Thiere, die zusammenhängende Bauten oder Höhlen anlegen, welche nicht mehr bloß für eine einzige Familie bestimmt sind, sondern einer ganzen Schaar Unterkunft bieten. Es entwickelt sich diese Neigung größere Zufluchtsstätten zu schaffen unmittelbar aus dem Bautrieb der Individuen und der Familien. Der Dachs hat stets die Neigung, in der Nähe anderer Dächse sich anzusiedeln. Dasselbe ist vom Hamster bekannt. Auch die Biber sollen ihre kunstreichen Wohnungen immer in dichter Nähe bauen. Das gesellige Thier siedelt wie der Mensch bei seinesgleichen sich an und baut Dörfer und Städte. Oft treten dann die Einzelwohnungen in Zusammenhang. So bilden die Zufluchtsstätten der Mäuse für eine große Zahl von Individuen eine einzige Wohnung. Mäuse und Ratten besitzen einen starken Gemeinsinn. Alte, blind gewordene Individuen werden in den innersten Theilen der Höhlen und Gänge, die sie gegraben, verborgen und dort von den andern mit Nahrung versorgt.

Wir haben uns hiermit schon den Thierstaaten im engeren Sinne genähert. Auch diese sind ausgezeichnet durch den gemeinsamen Bau, den alle Staatsangehörigen zusammen bewohnen. Hierzu kommt aber bei ihnen noch die Theilung der Arbeit, die verschiedene Verwendung der Individuen, je nach ihren physischen Eigenschaften. Hier erst wird der Staat organisch gegliedert, und hier erst grenzt er strenger nach außen sich ab. Die nämlichen Erfolge, die in den menschlichen Staaten die schroffe Kastenscheidung hat, der feindselige Abschluß der

Staatsangehörigen und die Stabilität der einmal gewonnenen Formen treten auch in diesen Thierstaaten ein. Was ein despotisches Gesetz, das nur die Zwecke des Staatsganzen kennt, in der menschlichen Gesellschaft zu erreichen pflegt, das ist endlich auch hier erreicht: die gänzliche Aufhebung der individuellen Freiheit und die Vernichtung des Familienlebens.

Die Thierstaaten der Insekten sind unmittelbar hervorgegangen aus der Familie: sie sind Erweiterungen derselben. Die Bauten, in welchen die Kolonieen leben, sind Nester von einem nach Maßgabe der Größe und Zusammensetzung des Staates verwickelteren Bau. Meist enthalten jene Thierfamilien, in welchen die in Staaten lebenden Arten vorkommen, andere Arten, bei denen sich das gesellige Leben nur bis zum Nestbau entwickelt hat; oft findet sich auch innerhalb derselben Gattung und bei den nächstverwandten Arten bald das Eine, bald das Andere. So leben bei einzelnen Wespenarten, wie z. B. bei den Mauer- und Wandwespen, die männlichen und weiblichen Thiere noch getrennt, das Weibchen aber gräbt in Lehm- oder Holzwände ein Loch, in das sie ihr Ei legt, dem sie kleine Raupen zur Fütterung der auskriechenden Maden beifügt. Einen viel größeren Umfang hat das Nest unserer gemeinen Wespe. Auch dieses wird zunächst von den weiblichen Thieren angelegt. Das Weibchen baut im Frühling an einen Baum, an ein Dach oder in die Erde ein paar sechseckige Zellen aus Pflanzenstoffen, legt in jede derselben ein Ei, und ernährt nun die aus den Eiern entstehenden Maden, bis dieselben auskriechen. Die ausgekrochenen Jungen helfen dann rüstig bei der Arbeit mit und bauen so allmälig das ganze Wespennest aus, während das Weibchen in die neu entstandenen Zellen immer wieder Eier legt. Die in dieser ersten Zeit zur Entwicklung kommenden Thiere selbst sind übrigens, obgleich sie ebenfalls weiblichen Geschlechts sind, unfähig Eier zu legen, ihre ganze Thätigkeit geht in dem Geschäft des Nestbaus auf, und über diesem Geschäft verkümmern ihre Geschlechtsorgane. Solche verkümmerte Weibchen nennt man daher Geschlechtslose oder Arbeiterinnen. Erst gegen Ende des Sommers legt das Weibchen auch solche Eier, aus denen männliche Thiere hervorgehen, und andere, die sich zu ausgebildeten Weibchen entwickeln. Diese Männchen und Weibchen begatten sich nun im Herbst. Sobald aber die Kälte eintritt sterben die Männchen und die Arbeiterinnen, die Weibchen überleben den Winter, um im nächsten Frühjahr ihre Nester zu gründen und ihre Eier zu legen. Bei den Hornissen beginnt das Weibchen meistens in einem engen Mauerloch, in das es sich zum Ueberwintern zurückgezogen hat, seine Arbeit,

und die Kolonie zieht dann später, wenn ihr der Raum zu klein wird, erst aus, um ein größeres Nest zu bauen.

Auch unter den Bienen leben mehrere Arten solitär. Das Weibchen baut ein Nest, in das es seine Eier mit der nöthigen Nahrung legt, das Nest selbst aber wird von den ausgekrochenen Jungen sogleich wieder verlassen. Dagegen treten bei den Hummeln neben den männlichen und weiblichen Thieren wieder bloße Arbeiter auf. Der Hummelstaat ist genau wie der Wespenstaat organisirt. Das überwinterte Weibchen, das im Herbst befruchtet wurde, gründet im Frühjahr unter der Erde ein Nest, in dessen Ausbau es durch die zuerst entwickelten jungen Arbeiterinnen unterstützt wird; zu Ende des Sommers erscheinen dann die geschlechtsreifen Thiere, und mit Eintritt des Winters geht die ganze Kolonie mit Ausnahme der Weibchen, die sich in der schützenden Erde verbergen, zu Grunde.

Seit langer Zeit wurden bei diesen Vereinigungen der Wespen und Hummeln vorzugsweise zwei Dinge als unauflösbare Räthsel betrachtet: erstens das Auftreten geschlechtsloser Arbeiter neben männlichen und weiblichen Thieren, und zweitens die konstant erst zu Ende des Sommers erscheinende Entwicklung der beiden letzteren. Das erste Räthsel war gelöst, sobald sich zeigte, daß die Arbeiter keineswegs geschlechtslose Thiere, wie man geglaubt hatte, sondern bloß verkümmerte Weibchen sind. Diese Verkümmerung konnte leicht aus dem Aufwand an Arbeitskraft bei dem Nestbau erklärt werden, und das Experiment erwies, daß in der That eine reichlichere Ernährung die Arbeiter in wirkliche Weibchen umwandelt. Das zweite Räthsel war gelöst, als man, zuerst bei der Honigbiene, die Entdeckung machte, daß das Legen männlicher oder weiblicher Eier bloß von der Befruchtung abhängt, die das Weibchen selber vollführt. Nach geschehener Begattung bewahrt das Weibchen lange Zeit den empfangenen Samen in einer kleinen Tasche, die in den Kanal, durch welchen die Eier austreten, mündet, und die das Thier willkürlich entleeren kann. Diese Einrichtung gewinnt dadurch ihre große Bedeutung, daß bei diesen Insekten alle Eier, auch die unbefruchteten, entwicklungsfähig sind: es entstehen aber konstant aus den befruchteten Eiern weibliche, aus den unbefruchteten männliche Individuen. Nun wird es uns leicht verständlich, warum die Wespe und die Hummel im Anfang des Sommers stets solche Eier legen, die sich zu Weibchen entwickeln: das Weibchen befruchtet seine Eier so lange, als es von der Begattung im vorigen Herbst her noch Samen bei sich führt; ist dieser Vorrath erschöpft, so müssen aus den Eiern Männchen hervorgehen. Aber auch von den befruchteten Eiern

werden bloß die zuletzt gelegten zu geschlechtsreifen Weibchen, weil erst, nachdem der Nestbau vollendet und eine hinreichende Zahl von Arbeitern entstanden ist, den Larven so viel Futter zugeführt wird, daß sie ihre volle Ausbildung erlangen können. Was anfänglich als ein vorbedachter Plan erschien, der auf unerklärliche Weise durch den Instinkt des Thieres seine Erfüllung finde, das hat sich so bei diesen einfachsten Insektenstaaten lediglich als ein Werk der Nothwendigkeit erwiesen, das, nachdem einmal die physische Organisation der Thiere in dieser bestimmten Weise angelegt ist, gar nicht anders mehr gedacht werden kann.

Wenn der Wespenstaat noch ziemlich als eine sich durch die natürlichen Bedingungen von selbst ergebende Vereinigung erscheint, so zeigt hingegen der Staat der Honigbienen eine Verfassung, bei deren Ausführung ein willkürliches Handeln nicht zu verkennen ist. Das Bienenweibchen, die sogenannte Königin, legt gleichfalls befruchtete und unbefruchtete Eier. Aber sie legt von Anfang an beide Sorten und vertheilt dieselben willkürlich in die von den Arbeiterinnen aus dem selbsterzeugten Wachs hergestellten Zellen des Bienenstocks: in die engeren Zellen kommen die befruchteten, in die weiteren Zellen die unbefruchteten Eier, dort entwickeln sich dann die Arbeiterinnen, hier die Männchen oder Drohnen. Außerdem aber legt die Königin noch einzelne befruchtete Eier in besonders weite Zellen. Die Larven, die hier sich entwickeln, werden besonders reichlich gefüttert, sie bilden sich zu vollkommenen Weibchen, zu Königinnen aus; zuweilen tragen auch die Arbeiterinnen aus einer gewöhnlichen Zelle eine Larve in eine noch nicht ganz vollendete königliche Zelle, wo sie dann durch gutes Füttern zur Königin wird. Sobald im Frühjahr die Brut der Königinnen der Reife nahe ist, werden die Bienen des Stocks unruhig und bald setzt sich bei günstigem Wetter ein Theil derselben in Bewegung, um auszuschwärmen und sich eine neue Wohnung zu suchen. Bald folgen diesem ersten weitere Schwärme nach, und so kann ein einziger Stock mehrere Kolonieen innerhalb eines Sommers gründen. Mit dem ersten Schwarm geht stets die alte Königin, sie verläßt den Stock, während die Brut der neuen Königinnen noch nicht aus ihren Zellen entschlüpft ist. Sobald dies geschieht, bleibt die zuerst entschlüpfende Herrscherin des Stocks, die andern ziehen mit einem Theil der Arbeiterinnen aus und bilden Kolonieen.

Ein einziger Bienenstaat enthält immer nur eine einzige Königin. Kommt es vor, daß zwei zugleich auskriechen, so gerathen sie so lange in heftigen Kampf, bis die eine unterliegt und von der andern getödtet

wird. Zuweilen hindern die Arbeiterinnen diesen Kampf und nehmen, wenn sich die Zeit zum Schwärmen eignet, die eine Königin mit fort zur Gründung eines neuen Staates; ist aber die Zeit zum Schwärmen ungünstig, so tödten manchmal die Arbeiterinnen selbst die eine der beiden Nebenbuhlerinnen. Ueberhaupt sind die Arbeiterinnen sorgsam darauf bedacht, daß nie mehr als eine Königin in dem Stock aufkomme: wenn schlechtes Wetter kommt und das Schwärmen hindert, so werfen sie die königliche Brut aus dem Stock hinaus; kommt unversehens Wärme wieder, so erziehen sie rasch einige Arbeiterlarven zu Königinnen. Während so der Bienenstock immer nur ein einziges geschlechtsreifes Weibchen enthält, führt er dagegen eine veränderliche Anzahl von Männchen: manche Stöcke erzeugen gar keine Drohnen, andere bis gegen tausend. Die Drohnen sind Kosmopolitiker, sie beschränken sich nicht auf die Grenzen ihres Staates, nur füttern lassen sie sich von diesem. Im Frühjahr fliegen sie täglich bei warmer Witterung aus, treffen mit den jungen Königinnen zusammen, mit denen sie im Flug ihre Hochzeit feiern, und keines frägt darnach, welchem Stock das andere angehört. Dagegen sind aber auch die Drohnen in dem Bienenstaat mehr nur als ein nothwendiges Uebel geduldet. Sobald sie ihre Bestimmung erfüllt haben, und sobald im Herbst das Futter seltener wird, versammeln sich die Arbeiterinnen, treiben die Drohnen zuerst auf den Boden des Stocks und dann zum Stock hinaus, wo sie in der nächsten kühlen Nacht zu Grunde gehen. Die Arbeiterinnen sind eigentlich die Herrscherinnen im Bienenstaat. Sie zeigen zwar eine gewisse Anhänglichkeit an die Königin. Wenn diese lahm geworden beim Ausfliegen zu Boden fällt, so bleiben oft einige bei ihr und gehen mit ihr zu Grunde. Aber die Königin führt weder den Schwarm an noch veranlaßt sie denselben zum Ausflug, sondern sie wird mitgenommen und läßt mit sich geschehen.

Den Gesellschaften der Wespen, Hornisse, Hummeln gegenüber zeichnet sich der Bienenstaat aus durch eine strengere Arbeitstheilung. Die Arbeiterinnen übernehmen hier ganz den Bau des Stocks, den Unterhalt desselben und sogar die Sorge für die Brut; die männlichen und weiblichen Thiere haben für nichts als für die Fortpflanzung zu sorgen. Wenn jeder Bienenstock nur ein Weibchen führt, so stimmt er hierin mit den Nestern der genannten Insekten überein. Aber er unterscheidet sich von diesen wesentlich in der Entstehungsweise. Das Wespennest wird von dem Weibchen angelegt, und das Alleinsein des letzteren macht sich daher ganz von selbst. Der Bienenstock ist aber schon bei seiner Gründung ein Staat, der sich erweitert ohne sich

wesentlich zu verändern. In ihm ist das Alleinsein der Königin mit Gewalt erreicht. Aber gerade aus jenem Zusammenhang der Bienenstaaten mit einander, durch die ein jeder immer nur als die Kolonie eines andern erscheint, läßt sich die Entstehung dieser Staaten und ihr Unterschied von den gesellschaftlichen Vereinigungen der verwandten Insekten begreifen. Bei der Wespe wiederholt sich in jedem Nestbau derselbe naturgeschichtliche Vorgang. Das Weibchen muß seine Eier legen und ihnen eine Zufluchtsstätte bereiten. Es fängt also an sein Nest zu bauen, und im Weiterbau wird es dann von der erst entstandenen Brut unterstützt. Der Bienenstaat dagegen steht im Zusammenhang mit dem Mutterstaat, von dem er ausgieng, dieser wieder mit dem seinigen, und so fort. Der Bienenstaat führt gleichsam ein geschichtliches Dasein. Sobald man zugiebt, daß diese Thiere der Mittel gegenseitiger Verständigung nicht ganz entbehren — und wir haben früher schon nachgewiesen, daß dies allerdings zugegeben werden muß —, so wird man auch nothwendig anerkennen, daß nicht jede Kolonie für sich ein neues Leben beginnt, sondern daß eine gewisse Tradition vom Mutter- zum Tochterstaat hinüberführt. Die Sitten, die sich dieser zum Gesetz macht, werden aus jenem verpflanzt sein.

Anzunehmen, daß die Organisation des Bienenstaats von Anfang an so gewesen sei, wie wir sie heute vorfinden, dazu liegt nicht der mindeste Grund vor. Wir wissen aus der Erfahrung, daß die Gewohnheiten der Thiere sich ändern können. Gerade auch bei den Bienen stehen uns manche Erfahrungen dieser Art zu Gebote. Den zahmen Bienen kann man das Schwärmen, die Gründung von Kolonialstöcken abgewöhnen, indem man ihren Korb nach Bedürfniß vergrößert. Volkreiche Bienenstaaten geben zuweilen die Arbeit des Honigsammelns auf und berauben, ihrer Ueberlegenheit sich bewußt, die kleineren Stöcke in ihrer Nachbarschaft. Solche Räuber legen ihre Unsitte selten wieder ab. Eine Thatsache, die für den geschichtlichen Zusammenhang der von einander abstammenden Bienenkolonien spricht, erzählt Lenz in seiner Naturgeschichte. Der Sturmwind hatte ihm sechs Bienenkörbe umgeworfen. Er sprang eilig hinzu und richtete den einen wieder auf. Kaum aber war dies geschehen, als die Bienen dieses Stocks, die ihren Hülfebringer für die Ursache ihres Sturzes halten mochten, rasend hervorstürzten, ihn verfolgten und zerstachen. Jahrelang behielt dieser Stock nicht nur seine persönliche Erbitterung, sondern auch alle Schwärme, die von ihm ausgiengen, beharrten bei ihrer angeerbten Feindschaft. Daß die Bienen nicht nur ihresgleichen, sondern selbst den einzelnen Menschen wiedererkennen, ist aus zahllosen andern Er-

fahrungen bekannt, und wir haben darauf bei der Betrachtung ihrer Intelligenzstufe schon hingewiesen.

Sehen wir unter unsern Augen in den Gewohnheiten der Thiere Veränderungen vor sich gehen, zeigen uns zuverlässige Beobachtungen, daß ein Zusammenhang von Erfahrungen zwischen Stöcken derselben Abstammung existirt, so steht nichts der Annahme im Wege, daß die Gesetze des Bienenstaats allmälig entstandene und durch die Ueberpflanzung stabil gewordene Sitten sind. Diese Annahme ist um so mehr geboten, da schon die Entstehung des heutigen Bienenstocks auf einen Urstaat von anderer Entstehungsweise zurückweist. Die allererste gesellschaftliche Vereinigung dieser Thiere kann unmöglich sich abgezweigt haben aus einer schon vorhandenen Vereinigung. Wie aber wird jene allererste Vereinigung sich wohl gebildet haben?

Auf diese Frage antworten uns die Zustände, die wir bei den nahe verwandten Insekten heute noch vorfinden. Jedes Wespenweibchen gründet seine eigene Familie. So wird auch ursprünglich jedes Bienenweibchen seine eigene Familie gegründet haben. Arbeiterin und Königin zugleich bereitete sie selbst die ersten Zellen für ihre Brut. Eine Veränderung in diesen Verhältnissen mochte die größere Lebensdauer der Bienenstöcke veranlassen. Sobald in einem Stock mehrere Weibchen entstanden waren, duldete die Eifersucht kein friedliches Zusammensein mehr: Tod oder Auswanderung blieb für den unterliegenden Theil die einzige Wahl, und die Auswanderung wurde um so mehr vorgezogen, als zudem der Raum die weitere Vermehrung des Volkes beengte. Hierdurch wurde namentlich auch die Masse der Arbeiterinnen darauf bedacht, daß die Erhalterinnen der Generation nicht in nutzlosen Zweikämpfen geopfert würden.

Bei dieser Entstehung des Bienenstaates muß freilich ein gewisser Grad von Ueberlegung und Absicht als mitwirkend angenommen werden. Aber daß es an beidem diesen Thieren keineswegs mangelt, ist durch anderweitige Beobachtungen hinreichend festgestellt. Das wesentliche Motiv, das bei der Entstehung des Staates wirksam ist, hat jedoch mit bewußter Ueberlegung nichts zu thun. Die Eifersucht der Königinnen ist eine instinktive, und die Erkenntniß, daß der Raum des alten Staates zu klein wird für das größer werdende Volk, geschieht gleichfalls mehr instinktiv als bewußt. Die allgemeinen Erscheinungen im staatlichen Leben der Bienen beruhen also auf instinktiven Handlungen. Dagegen giebt es freilich einzelne Thatsachen, die keineswegs Produkte einer instinktiven Erkenntniß — in dem Sinne, in welchem wir diese letztere auffassen — zu sein scheinen. Wie sollen wir es uns z. B.

erklären, daß die Königin nach Willkür in die weiten Zellen des Stocks Drohneneier, in die engen Zellen Eier von Arbeiterinnen legt, oder daß die Arbeiterinnen die königlichen Larven tödten, wenn die Witterung zum Schwärmen ungünstig wird? In beiden Fällen hieße es jeder Analogie mit dem menschlichen Handeln in's Gesicht schlagen, wenn man das Einwirken einer bewußten Absicht leugnen wollte. Aber man würde sich gewiß die Sache falsch vorstellen, wenn man sich etwa dächte, daß diese bewußte Absicht in jeder einzelnen Königin, in jedem einzelnen Arbeiterschwarm neu entstehen müsse. Denn nirgends lassen sich ja innerhalb des individuellen Lebens die Motive nachweisen, die solche Absicht erzeugen können. Die einzelne Königin hat, wenn sie Eier zu legen anfängt, noch keine Erfahrungen über den Einfluß der Befruchtung auf die Entstehung der männlichen und der weiblichen Brut gemacht. Nichts steht aber der Annahme im Wege, daß hier wie überall die Sitte allmälig entstanden, daß sie das Produkt einer naturgeschichtlichen Entwicklung sei. Die Größe der Zellen, in denen sich die Larven entwickeln, mußte sich z. B. feststellen nach dem Bedürfniß der letzteren. Waren anfänglich alle Zellen gleich groß, so stellte sich bald heraus, daß die schlechter ernährten Larven, die sich nur zu Arbeiterinnen ausbilden, einen kleineren Raum nöthig haben als die Larven, die zu Königinnen oder zu Drohnen werden. War aber einmal die günstige Form gefunden, so konnte diese fortan beibehalten werden, da der Bienenstaat stets in Kontinuität bleibt mit einer ihm die Regel gebenden Vergangenheit: um diese Regel zu halten, brauchen die jungen Individuen nur dem Beispiel älterer zu folgen, welches sie vor sich haben. Der Bienenstaat kehrt also nie auf jene Anfangsstufe zurück, auf der sich seine Organisation vollkommen neu wiedererzeugen müßte. Er steht wie der Staat eines Kulturvolkes auf allen den Generationen, die vor ihm gelebt haben.

Die nämliche Kontinuität läßt in allen andern Thierstaaten sich nachweisen. So vermehren sich auch die Staaten der Ameisen und Termiten durch Anlegung neuer Kolonieen. Die Vereinigungen der Ameisen unterscheiden sich von den Bienenstaaten hauptsächlich dadurch, daß sie immer eine größere Anzahl weiblicher Thiere beherbergen. Die Männchen und Weibchen sind, wenigstens während der längsten Zeit ihres Lebens, geflügelt und größer als die ungeflügelten Geschlechtslosen, welche die Hauptmasse der Bevölkerung ausmachen. Diese letzteren sind gleich den Arbeiterinnen der Bienen verkümmerte Weibchen, sie haben den Bau der Wohnung, die Pflege der Larven und alle andern Geschäfte der Kolonie zu besorgen. Die Auszüge zur

Gründung neuer Kolonieen beginnen in der Mitte des Sommers. Sie bestehen immer aus jungen Individuen. Die Theilung der Arbeit erstreckt sich in den Ameisenstaaten auch noch auf die Arbeiterinnen selbst. Die einen graben die Höhlen und Gänge der Wohnung aus, andere schleppen die ausgegrabene Erde weg, noch andere tragen kleine Pflanzentheile als Baumaterial herbei, eine größere Zahl endlich steht bloß als Wache aus. Noch weiter geht diese Arbeitstheilung bei den Termiten oder weißen Ameisen, die besonders in Afrika und Südasien vorkommen. Bei diesen Thieren, die oft mehrere Fuß hohe Bauten errichten, steht dem Arbeiterstand eine besondere Soldatenkaste gegenüber. Auch hier erinnert die Sitte der Thiere an die ähnlichen Einrichtungen in den menschlichen Staaten derselben Länder. Doch ist über die Termitenkolonieen und insbesondere über das Verhältniß der Soldaten zu den andern Arbeitern leider noch allzu wenig bekannt.

Der Gemeinsinn der Ameisen ist sehr stark. Man beobachtet häufig, wie die einzelnen Arbeiter sich in ihren Geschäften unterstützen. Junge und schwache werden bei Auswanderungen bisweilen von den kräftigeren getragen. Die einzelnen Individuen eines Haufens kennen sich, obgleich ihre Zahl sich oft auf Tausende beläuft. Wenn man fremde Individuen derselben Art in den Stock setzt, so werden sie zurückgewiesen oder getödtet. Daß nicht selten blutige Kriege zwischen verschiedenen Kolonieen vorkommen, ist längst bekannt. Solche Kriege scheinen gewöhnlich um den Besitz eines Terrains oder selbst eines schon fertigen Baus zu gehen; denn auch die Ameisen wissen, daß es bequemer ist Andere für sich arbeiten zu lassen als selber zu arbeiten. Besonders merkwürdig ist in dieser Beziehung die Amazonenameise. In den Staaten dieser Ameise ist es feste Sitte geworden alle Arbeit, also den Bau des Haufens, das Herbeischaffen von Futter und die Sorge für die Brut, Sklaven zu überlassen. Die Amazonenkolonieen beginnen alljährlich im Juni ihre Kriegszüge, auf denen sie andere Kolonieen einiger kleineren Ameisenarten überfallen. Sie rauben die Larven dieser Thiere und verbringen dieselben nach ihrem eigenen Bau, um sich hier aus ihnen Arbeitssklaven zu erziehen. Die Amazonenameise selbst verbringt den größten Theil des Jahres in süßer Unthätigkeit, ihr einziges Geschäft ist die Sklavenjagd.

Verbreiteter noch ist das Vorkommen von Hausthieren in den Ameisenkolonieen. Namentlich ist nachgewiesen, daß sich viele Ameisen die Blattlaus als Hausthier halten. Der Unterleib dieses Insekts enthält eine helle Flüssigkeit, mit der die Ameisen sich selbst und ihre Larven nähren; sie zapfen zu diesem Zweck mittelst ihrer Taster die Blatt-

laus an und lassen dieselbe, nachdem sie den Tropfen ausgesogen haben, wieder laufen. Die Ameisenkolonieen halten sich gewöhnlich eine größere Zahl von Blattläusen, sie behandeln sie mit großer Sorgfalt, schützen sie gegen andere Insekten, und nur im Winter, wenn Hungersnoth eintritt, ereilt diese Hausthiere das Schicksal unserer Milchkühe, deren Rolle sie auch sonst noch spielen, sie werden getödtet und verspeist.

Der Ameisenstaat ist ohne Zweifel gleich dem Bienenstaat ursprünglich aus einer Familie hervorgegangen. Grade beim Ameisenstaat spricht hierfür die Thatsache, daß man noch jetzt zuweilen im Frühjahr ein vereinzeltes Weibchen trifft, das ähnlich wie das Wespenweibchen selbständig die Gründung einer Kolonie beginnt. Aber es hat sich hier der Staat dadurch wesentlich anders gestaltet, daß die männlichen und weiblichen Thiere beide in größerer Zahl neben einander vorkommen. Es mag sein, daß der friedlichere Sinn des Ameisenweibchens eher Nebenbuhlerinnen duldet als die eifersüchtige Bienenkönigin, und daß so von selbst alle Vorsichtsmaßregeln wegfallen, die im Bienenstaat die Beschränkung auf das eine Weibchen erheischt. Das einzige Motiv zur Gründung neuer Kolonieen scheint dann hier in der Vergrößerung des Mutterstaates zu liegen. Indem aber im Ameisenstaat Männchen und Weibchen in der Mehrzahl neben einander vorkommen, hört die Analogie mit der Familie vollständig auf. Ist gleich auch hier der Staat aus der Familie erwachsen, so hat er doch dieselbe vollständig in sich aufgenommen und sogar vernichtet. Der Ameisenstaat ist daher erst ein Thierstaat im vollen Sinne des Wortes, ja es ist in ihm das Prinzip des Staates zu jener einseitigen Durchführung gekommen, die eine selbständige Gliederung der Gesellschaft nicht mehr unter sich duldet. —

Wenn wir auf alle Vereinigungen zurückblicken, die wir dem Thierstaat im weiteren Sinne zuzählen müssen, so läßt sich nicht verkennen, daß es zwei von Grund aus verschiedene Formen dieser Vereinigung giebt, die auch eine wesentlich verschiedene Entstehungsweise uns andeuten. Die eigentlichen Thierstaaten sind, so haben wir nachgewiesen, unmittelbar aus der Familie hervorgegangen, sie sind erweiterte Familienverbände. Dagegen sind die Vereinigungen der Zugvögel und der andern Thiere, die sich zu größeren Schwärmen zusammenfinden, offenbar ganz anderen Ursprungs: sie sind zu besonderen Zwecken entstanden, zu gemeinsamer Wanderung, zu gemeinsamen Raubzügen, überhaupt zu gegenseitigem Schutze; in dem besonderen Zweck geht ihre ganze Bedeutung auf, und mit seiner Erreichung fallen sie aus einander; sie berühren sich nie mit den Interessen der Familie, und diese besteht daher, wo sie überhaupt vorkommt, neben ihnen unabhängig und ungestört.

Wir haben aber gefunden, daß auch der menschliche Staat im Allgemeinen auf eine doppelte Entstehungsweise sich zurückführen läßt. Wo er sich friedlich entwickelt, da wächst er unmittelbar aus dem Verband der Familie hervor, und diese bleibt ihm Vorbild, auch nachdem er seinen Kreis weit über den ersten Geschlechtsverband ausgedehnt hat. Oft aber ist es gemeinsame Gefahr, die eine größere Zahl von Individuen zur Vereinigung zwingt, und hier steht dann der Staat unabhängig außerhalb der engeren Verbände. Das übereinstimmende Ergebniß, zu welchem wir nun bei den Thierstaaten gelangt sind, überzeugt uns, das jene doppelte Entstehungsweise in einer naturgesetzlichen Nothwendigkeit begründet liegt. In den Gesellschaften der Thiere liegen beide Entstehungsweisen neben einander uns vor, während sie im menschlichen Staat, in welchem die Einflüsse unendlich verwickelter sind, immer mehr oder minder vereinigt zur Geltung kommen. So bildet die Untersuchung der Thierfamilien und Thierstaaten eine wesentliche Ergänzung zu unserer Gesammtbetrachtung des sittlichen Lebens. Die Frage nach der Existenz eines sittlichen Gefühls bei den vollkommneren Thieren hat sich damit von selber entschieden. Auch hier steht das Thierreich nicht außerhalb der menschlichen Entwicklungsreihe, sondern es bildet die unmittelbare Vorstufe zu dieser.

Dreiundvierzigste Vorlesung.

Wir wenden uns zur Betrachtung der intellektuellen Gefühle. Damit kommen wir im Bereich des Gefühlslebens auf einen Gegenstand, mit welchem sich bereits die Untersuchung des Erkenntnißprozesses beschäftigt hat. Aber es liegt hierin keineswegs ein Widerspruch. Wie das Schöne und Sittliche anfänglich nur im Dunkel des Gefühls befangen sind, so auch das Wahre, das Ziel der Erkenntniß. Das Gefühl ist überall der Pionier der Erkenntniß. Den sicheren Weg der bewußten Erkenntniß hat erst das Denken zu finden. Wenn ihn dieses in jenem Gebiet, das man im engeren Sinn als Erkenntniß bezeichnet, weit früher gefunden hat, so ist das nur ein äußerer Unterschied. Im weiteren Sinne gehört auch das Schöne und Sittliche der Erkenntniß zu: nur hieraus leiten die Aesthetik und Ethik ihre Berechtigung als Wissenschaften. Wenn wir aber bei der allgemeinen Betrachtung des Erkenntnißprozesses nicht von den ästhetischen und ethischen Begriffen gehandelt haben, so ist dies allein deßhalb geschehen, weil der Weg der Erkenntniß immer der nämliche bleibt und die Untersuchung der einzelnen Begriffe nicht mehr in die allgemeine Theorie des Erkenntnißprozesses gehört. Erst die Untersuchung des Gefühlslebens legt uns die Nöthigung auf, nachzuweisen, wie im einzelnen Fall die Erkenntniß an das Gefühl anknüpft. Hier ergiebt sich nun, daß überall das Gefühl selber schon einen Erkenntnißprozeß einschließt, der im Unbewußten von Statten geht. Wir haben darzulegen, wie dieser Prozeß bis zu dem Punkte verläuft, wo sein Resultat in's Bewußtsein kommt.

Lange bevor die bewußte Erkenntniß die Dinge untersucht, schöpfen wir aus dem Gefühl schon eine bestimmte Meinung über die Natur

derselben. Das Gefühl sagt uns, ob der Gegenstand sich in der Weise unsern Sinnen darbietet, die seiner wirklichen Beschaffenheit entspricht, oder ob er uns in die Irre zu führen sucht. Das Sein und der Schein werden immer zunächst durch das Gefühl aufgefaßt, und die bewußte Untersuchung folgt nach. Das Gefühl der Wahrheit enthält die instinktive Erkenntniß, daß die Wirklichkeit der Dinge unserer Anschauung von ihnen entspricht, in dem Gefühl der Unwahrheit liegt die instinktive Erkenntniß, daß zwischen beiden ein Widerspruch ist. Die Richtigkeit einer beobachteten Thatsache, einer Erzählung wird uns durch das Gefühl wahrscheinlich. Wenn wir uns die Motive, die das Gefühl lenken, in's Bewußtsein übersetzen, so sind es Bestandtheile eines induktiven Schlusses: die Schärfe unserer Sinne, die öftere Wiederholung der Beobachtungen, ihre Analogie mit andern Erfahrungen, oder die Glaubwürdigkeit des Erzählenden, die innere Wahrscheinlichkeit der Erzählung, und oft noch eine große Zahl anderer Elemente gehen in diesen Schluß ein. Viele dieser Elemente können wir uns freilich leicht zum Bewußtsein bringen, bei andern ist es schwieriger, aber zweifellos ist uns im ersten Moment wo das Gefühl auftritt gar keines der erzeugenden Motive bewußt. Das Wahrheitsgefühl ist sehr häufig von dem Gefühl der Befriedigung begleitet oder veranlaßt vielmehr dasselbe, aber es darf deßhalb keineswegs mit diesem Affekte verwechselt werden.

Das Wahrheitsgefühl ist passiv, es bezieht sich nur auf die Aufnahme äußerer Eindrücke und Erfahrungen. Wie aber die Erkenntniß sich nicht an der Aufnahme der sich von selbst bietenden Erfahrungen genügen läßt, sondern thätig in den Zusammenhang der Dinge einzudringen strebt, so auch das Gefühl, das dem Erkennen immer voranschreitet und dies schon instinktiv in sich enthält. Alle Erkenntniß ist ursprünglich bloß auf instinktivem Wege gewonnen. Noch jetzt ist fast jede Entdeckung, jede neue Einsicht von Anfang an ein aus unbewußter Erkenntniß heraus geschehender Griff in die Natur hinein. Alles Erkennen ist ursprünglich nichts als Gefühl, ein aus unbewußten Prozessen sich entwickelndes Resultat, das bloß als Resultat zum Bewußtsein kommt. Die volle Erkenntniß entsteht erst, indem das Denken jenen unbewußten Prozeß, der dem Resultate vorangeht, in's Bewußtsein überträgt.

Dies Entstehen der Erkenntniß aus dem Gefühl heraus läßt sich hundertfältig in der Beobachtung nachweisen. Jener instinktive Takt, der beim Anfassen einer Untersuchung sogleich herausfühlt, worauf es ankommt, der manchmal schon im Anfang das Ende voraussieht, er

beruht ganz und gar auf dem unbewußten Erkenntnißprozeß des Gefühls. Der wissenschaftliche Forscher, der untersuchende Richter und Arzt, der praktische Geschäftsmann, sie alle folgen gleicher Weise jenem Takt, der das Resultat richtig vorausgreift. Ihnen allein ist er die Maxime ihres Handelns, und keiner von ihnen wird ohne ihn in seiner Sphäre Erfolg haben. Der wissenschaftliche Forscher und Untersucher darf freilich nicht auf den Takt allein vertrauen, dieser soll ihm nur den Weg zeigen, auf dem er zum bewußten Erkennen kommt. Die Wissenschaft, die bloß auf instinktives Erkennen sich gründet, ist keine Wissenschaft. Aber die Praxis, die nicht wie die Wissenschaft das Resultat auf bessere Zeiten verschieben kann, sondern dasselbe für den Augenblick fordert, muß sehr häufig der bloßen Lenkung des Gefühls vertrauen. Wo es auf ein Resultat, auf eine Handlung ankommt, da hat Derjenige, der von einem feinen Takte geleitet wird, immer vor Jenem, der bloß der sichern Erkenntniß folgt, den Vorzug. Deßhalb sind bekanntermaßen wissenschaftliche Aerzte nicht immer die besten, und eben deßhalb wird Geschwornengerichten ziemlich allgemein vor Richterkollegien der Vorzug gegeben.

Noch augenfälliger zeigt die Geschichte der Wissenschaften, wie das instinktive dem bewußten Erkennen immer voranschreitet. Neue Prinzipien der Forschung sind meistens schon längere Zeit da und werden hundertfältig angewandt, bevor man mit Klarheit ihr Wesen erkennt. Die philosophische Erklärung der wissenschaftlichen Methoden ist noch immer den Methoden nachgefolgt. Wenn die Zeit dazu reif ist, daß die Wissenschaft eine neue Bahn einschlägt, so kommen Hunderte auf diese Bahn, ohne sich bewußte Rechenschaft darüber zu geben; ein instinktiver Drang treibt sie auf den neuen Weg hinüber. Wenn die Geschichte der Naturwissenschaften Galilei als Entdecker des Experiments nennt, so greift sie damit nur Denjenigen heraus, der es zuerst mit größtem Erfolg angewandt hat. Denjenigen aber, der wirklich das erste Experiment machte, kann nimmermehr die Geschichte mit Sicherheit auffinden: denn die neue Forschungsmethode lag als instinktiver Drang in den Köpfen der ganzen von mittelalterlicher Scholastik sich befreienden Zeit. Ja dieser dunkle Drang nach einem neuen Weg der Forschung machte schon lange zuvor, ehe er wirklich eingeschlagen war, in den Versuchen der Zauberkünstler und Alchymisten sich geltend. Indem diese Lebenselixire zu bereiten, den Homunculus darzustellen oder ein werthloses Mineral in das theure Gold überzuführen versuchten, befolgten sie die experimentelle Methode, und wenn dies ohne Erfolg geschah, so war nicht die Methode sondern die Aufgabe schuld,

die man sich gesetzt hatte. Fast jede neue Methode in der Wissenschaft hat mit einer Verkennung ihrer Tragweite begonnen. Das Experiment wurde erst ein Hülfsmittel der Wissenschaft, als man von jenen vergeblichen Versuchen das schöpferische Gestalten der Natur nachzunahmen zurückkehrte, als man erkannte, daß es die Aufgabe der Forschung nicht sei sich über die Naturgesetze zu erheben, sondern erkennend in die Naturgesetze einzudringen. Doch dieser Schritt war bei den Aufgeklärten längst geschehen, und die experimentelle Naturforschung war schon zu manchem ihrer wichtigsten Resultate gelangt, bevor Franz Bako kam und das Wesen der experimentellen Methode philosophisch erkannte und bestimmte.

Ehe die Wissenschaft einen neuen Weg einschlägt, kommen in ihr selber viele Symptome, die bereits auf den neuen Weg hindeuten. Derjenige, der zum ersten Mal die Umwälzung vollführt, bringt meistens nur durch die That zum Ausdruck was in vielen Andern mehr oder minder klar schon zuvor gelegen war. Von Kant's „Kritik der reinen Vernunft" kann man wohl sagen, daß sie eine völlige Umwälzung der philosophischen Forschung angebahnt hat. Aber man kann leicht verfolgen, wie diese Arbeit ganz und gar in der Vergangenheit wurzelt, ja wie sie durch diese so sehr vorbereitet ist, daß es nur noch eben eines einzigen Schrittes bedarf, um die That auszuführen, die durch sie geleistet wird. Die Untersuchungen der englischen Philosophen über die Natur und die Grenzen der Erkenntnißkräfte streifen oft schon dicht an die Kant'sche Kritik an, die englischen Philosophen aber stehen mit Bako und durch ihn mit den Erfahrungswissenschaften im unmittelbarsten Zusammenhang. So giebt es in der Wissenschaft überall fast nichts Neues mehr unter der Sonne. Die Entdecker neuer Gesetze und die Reformatoren der Forschungsmethoden haben nur das Verdienst, das Ziel der vorbereitenden Schritte deutlich zu sehen und was vor ihnen Viele schon instinktiv erkannt zuerst mit klarem Bewußtsein auszusprechen und in seiner Bedeutung zu würdigen.

Wer sich selbst mit wissenschaftlichen Untersuchungen beschäftigt, dem ist es ohne Zweifel auch schon begegnet, daß ihm ein neuer Gedanke, eine Verallgemeinerung und gesetzmäßige Begründung bekannter Thatsachen so naheliegend erscheint, als wäre er selber darauf gekommen. Ja es ereignet sich wohl, daß jener Gedanke ihm schon dann und wann aufstieg, aber er hat vielleicht noch nicht seine ganze Tragweite übersehen, und jetzt erst, wo er ihn von dem Andern hört, wird ihm die Bedeutung klar. Wie seltsam ist es, daß Thatsachen und Gesetze Jahrhunderte lang verborgen bleiben, bis auf einmal eine größere

Anzahl von Forschern gleichzeitig und völlig unabhängig von einander den nämlichen Gedanken fassen, durch welchen die Auffindung der Thatsache oder der Gesetze möglich wird!

Jeder neue Gedanke ist in Demjenigen, der ihn denkt, ursprünglich nur als ein Resultat, das in sich keinen Aufschluß enthält über die Art, wie es entstanden ist. Derselbe Gedanke kann in Tausenden entstehen, ohne über diese Stufe hinauszugehen. Er führt sie vielleicht zu Entdeckungen, er giebt ihnen eine neue Untersuchungsmethode an die Hand, ohne daß ihnen bewußt wird, wie sie zur Entdeckung und zur Methode gelangt sind. Erst indem das Denken sich nicht mehr an dem Stoff, mit dem es die Erkenntniß zu thun hat, genügen läßt, sondern in das Wesen der Erkenntniß selber einzudringen strebt, werden jene Prozesse zur Klarheit gebracht, die den Gedanken gebildet haben. In vollem Umfange löst diese Aufgabe nur das philosophische Denken. Die Wissenschaft, die bloß darnach strebt den Gesichtskreis der Erfahrung zu erweitern, kümmert sich zunächst nicht um die Art wie dieses geschieht, ihr ist an den Resultaten genug, wie sie zu denselben gelangt bleibt ihr gleichgültig. Aber das philosophische Denken folgt der unaufhaltsam vorwärts strebenden Wissenschaft auf jedem ihrer Schritte, wenn auch oft in beträchtlicher Ferne. Und so lange die Wissenschaft bloß im blinden Drang vorwärts eilt, kann sie zwar manche Gebiete erobern, aber zu einem sichern Besitzthum wird das eroberte Land doch erst, nachdem das philosophische Denken gefolgt ist. Dieses allein giebt dem Besitzthum ein Recht und zieht ihm die Grenzen. Es weist den Weg, welchen die Wissenschaft gieng, als den Weg einer gesetzmäßigen Gedankenentwicklung, die Erfolge, die sie errungen, als das nothwendige Ziel dieses Weges nach. Das instinktive Erfassen kann für sich niemals eine volle Erkenntniß gewähren: es schreitet stets nur der Erkenntniß voraus oder deutet dieser neue Gesichtspunkte an. Das wahre Erkennen entsteht aber immer erst, wenn das instinktiv Gefundene mit klarem Bewußtsein durchschaut wird. Die Wissenschaft muß daher stets nach ihrer philosophischen Begründung streben, denn durch diese wird sie eigentlich erst zur Wissenschaft. Es giebt keinen verderblicheren Irrthum als die Meinung, es könne jemals der instinktive Takt für sich der Forschung genügen. Ueberall beginnt das Wissen mit dem instinktiven Finden, aber wo es eine feste Sicherheit gewinnen will, da muß es zum bewußten Suchen vorwärts schreiten. Und bleibt auch auf dieser vollkommneren Stufe der Wissenschaft noch stets der Instinkt der erste Wegweiser zum richtigen Ziele, so darf es doch nie dabei sein Bewenden haben. Der Wissenschaft genügt es

nicht bloß, daß überhaupt die Wahrheit gefunden wird, sondern sie frägt, warum das Gefundene die Wahrheit sei. Der Beweis ist Sache der Wissenschaft. Nur durch den Beweis kann sie sich vor dem Irrthum schützen. Der wissenschaftliche Beweis beruht aber allgemein auf der Uebersetzung des instinktiven Erkenntnißprozesses in das Bewußtsein. Der instinktive Erkenntnißprozeß kann auf einer richtigen Schlußfolgerung beruhen, oder es können in ihm Fehlschlüsse enthalten sein: erst die bewußte Erwägung entscheidet, ob das eine oder andere der Fall ist. —

Wie ist nun das Gefühl entstanden, das eine Wahrheit uns ahnen läßt, noch ehe wir sie wirklich erkannt haben? Offenbar kann nur eine Reihe von Erfahrungen das Gefühl erzeugt haben. Es stehen uns diese und jene Erfahrungen über eine gewisse Sache zu Gebote. Wenn wir die Erfahrungen zusammenstellen, um daraus einen Schluß über die Beschaffenheit des betreffenden Gegenstandes zu machen, so ergiebt sich jenes Resultat, das in dem Gefühl als instinktive Ahnung enthalten war, als sichere Erkenntniß. Aber wir wissen mit Bestimmtheit, daß wir im Bewußtsein jene Erfahrungen nicht zusammengestellt und daher auch keine Schlüsse gezogen haben. Wie kommt es, daß wir trotzdem im Gefühl das Resultat jener Schlüsse vorausnehmen? Offenbar muß hier immerhin ein Zusammenstellen der Erfahrungen und eine Schlußfolgerung vorhergegangen sein; aber da wir nichts davon wissen, so muß eben beides in der Unbewußtheit geschehen sein. Und das ist es ja auch, worin allein das Gefühl sich von der Erkenntniß unterscheidet. Im Gefühl sind wir uns bloß des Resultates bewußt, in der Erkenntniß besitzen wir zugleich Kunde von der Art, wie wir zu dem Resultate gelangt sind. Wir haben sonach mit vollem Recht den Prozeß, der das intellektuelle Gefühl erzeugt, von vornherein als einen unbewußten Erkenntnißprozeß bezeichnet: er ist ein Erkenntnißprozeß, denn er nimmt denselben Weg und führt zu demselben Resultat wie die Erkenntniß, aber er ist unbewußt, wir wissen nichts von seinem Ablauf.

Die Schlüsse, welche den unbewußten Erkenntnißprozeß des Gefühls bilden, sind induktive Schlüsse. Jedes einzelne intellektuelle Gefühl gründet sich auf eine Induktion. Dagegen geschieht umgekehrt die Uebertragung des unbewußten Erkenntnißprozesses in's Bewußtsein durch eine Deduktion. Wir finden neben dem Gefühl eine Anzahl von Thatsachen vor, die uns auf den Prozeß, der das Gefühl bildete, hinweisen, und leiten daraus diesen Prozeß selber ab. Eine solche Ableitung ist immer deduktiv: sie geht vom Allgemeinen zum Besondern über, sie schließt aus der allgemeinen logischen Beschaffenheit unseres

Denkens und aus einigen Elementen, die gerade in's Bewußtsein fallen, ergänzend zurück auf sämmtliche einzelne Theile des speziellen Gedankenverlaufs. Während die Induktion ganz im Unbewußten gelegen war, läuft dieser letztere deduktive Prozeß vollständig im Bewußtsein ab.

Wir werden durch den Unterschied, auf welchen wir in diesem besondern Fall stoßen, auf eine Verschiedenheit hingewiesen, die ganz allgemein dem induktiven und deduktiven Verfahren zukommt. Die einzelnen Glieder eines induktiven Schlusses liegen nämlich ursprünglich immer im Unbewußten. Durch die Induktion finden wir neue Wahrheiten. Jede neue Wahrheit ist aber ursprünglich nur als Resultat in unserm Bewußtsein. Die Art wie es entstanden ist müssen wir aus der Unbewußtheit im Bewußtsein rekonstruiren. Diese Rekonstruktion geschieht auf deduktivem Weg. Dies ist die Ursache, warum das deduktive Schlußverfahren seit undenklicher Zeit bekannt und genau untersucht ist, während die Induktion erst spät entdeckt und in ihrer wahren Beschaffenheit bis jetzt fast immer mißkannt wurde. Die Deduktion ist uns unmittelbar gewiß, weil wir sie unmittelbar im Bewußtsein haben, von der Induktion kennen wir zunächst nur die Existenz, wir erfahren diese durch das Resultat, welches sie in's Bewußtsein bringt. Die einzelnen Akte der Induktion lernen wir erst durch Rückschlüsse kennen, diese Rückschlüsse bieten aber nicht selten erhebliche Schwierigkeiten und sind in ihren Ergebnissen oft ziemlich unsicher. Erst die durch die Deduktion geschehende Aufklärung des induktiven Verfahrens giebt unserm Finden die nöthige Sicherheit. Wo die Induktion methodisch und wissenschaftlich verfährt, da muß sie daher stets in ihrem Verlauf klar überschaut werden können, wenn auch dieses Ueberschauen dem wirklichen Stattfinden der Induktion immer nachfolgt. Dabei hat die Kenntniß der eigenen Methode noch den Vortheil, daß sie neue Induktionen entwickelt, und daß sie dadurch möglich macht immer weiter in das Erfassen der Wahrheit vorzudringen. Die Erhebung der induktiv gefundenen Wahrheiten zur klaren Erkenntniß bietet neuen Induktionen zahlreiche Anknüpfungspunkte: diese neuen Induktionen laufen zunächst gleichfalls nur im Unbewußten ab, auch sie werden aber dann in's Bewußtsein übersetzt und breiten so immer weiter unter stetem Vorantritt des Gefühls die Herrschaft des erkennenden Geistes aus.

Die Thatsache, daß die Induktion ihrem Wesen nach unbewußt ist, hängt wohl zusammen mit der Natur des Induktionsschlusses. Die Prämissen des letztern bestehen aus einer großen Zahl bejahender und verneinender Urtheile. Die Induktion ist gewissermaßen aus einer

Menge gleichzeitiger Schlüsse zusammengesetzt, die nur in ihrem Zusammenwirken dem logischen Verfahren seine bindende Kraft geben. Das Wesen der Induktion widerstreitet also der Natur unseres bewußten Denkens. Dieses erfordert die reine Aufeinanderfolge mit Ausschluß aller Gleichzeitigkeit der Denkakte. Und in der Induktion ist gerade diese Gleichzeitigkeit neben der Aufeinanderfolge nothwendig inbegriffen. Im Unbewußten können dagegen, wie wir schon früher dargelegt haben, viele psychische Akte neben einander herlaufen. Im Unbewußten existiren viele schließende und urtheilende Subjekte neben einander: erst im Bewußtsein schließt sich ja das in eine große Zahl einzelner Thätigkeiten zerfallende Individuum in das einheitliche Ich ab. Daher ist umgekehrt die Deduktion, in welcher dieser einheitliche Gang des logischen Prozesses unmittelbar seinen Ausdruck findet, die nothwendige Form des bewußten Schlußverfahrens. Wo wir die Induktion in's Bewußtsein übertragen, da können wir dies nicht anders leisten, als indem wir das Gleichzeitige in eine Aufeinanderfolge auflösen. Wir zerfällen die Induktion in eine große Zahl einzelner Deduktionen, aber wir sagen uns dabei, daß jede einzelne dieser Deduktionen keine Bedeutung hat, sondern daß eine solche erst ihrer Gesammtheit zukommt.

Nachdem wir durch Induktion eine Erkenntniß instinktiv erfaßt haben, können wir nicht bloß deduktiv den Weg der Induktion uns klar machen und so die Erkenntniß erst begründen, sondern wir können auch weiter deduktive Schlüsse an die induktiv erlangte Erkenntniß anreihen und dadurch diese erweitern oder auf besondere Fälle anwenden. Die deduktiven Schlußprozesse, die im Bewußtsein verlaufen, haben also eine doppelte Richtung: theils klären sie die Erkenntnisse auf, die im Unbewußten entstanden sind, theils führen sie die Erkenntnisse weiter, die aus dem Unbewußten in das Bewußtsein übertragen sind. Im gemeinen Leben bleibt man zumeist auf das unbewußte, induktive Denken beschränkt. Das gemeine Bewußtsein kennt nur Resultate, es besitzt kein System der Erkenntniß. Erst die Wissenschaft sucht die Resultate des Bewußtseins sowohl aus den sie erzeugenden Prozessen zu begreifen als auch weiterzuführen. Darnach spaltet sich der Gang jeder einzelnen Wissenschaft und der Wissenschaft im Ganzen in zwei Wege: der eine Weg sucht neue Wahrheiten zunächst aus dem instinktiven Erkennen heraus aufzufinden, um sie dann durch Darlegung des zu Grunde liegenden Induktionsprozesses sicher zu begründen; der zweite Weg knüpft an die induktiv gefundenen und nachträglich begründeten Wahrheiten an, um aus ihnen deduktive Schlüsse zu ziehen. Jede

Wissenschaft beginnt mit der unbewußten Induktion, mit dem instinktiven Erkennen, zur wahren Wissenschaft aber wird sie erst, indem sie die Induktion in's Bewußtsein überträgt, indem sie das instinktive in deutliches Erkennen umwandelt. Ist dies in Bezug auf eine große Zahl von Einzelwahrheiten geschehen, und hat sich durch weitere induktive Verküpfung derselben die Wissenschaft allmälig zur Erkenntniß der allgemeinsten Gesetze hinangearbeitet, so schließt sich die Deduktion an, die nun aus den allgemeinen Gesetzen die schon bekannten und noch weitere Einzelwahrheiten mit Bewußtsein ableitet und dadurch erst das Erkannte in ein klar zu übersehendes systematisches Ganze bringt.

Die eigentlich wissenschaftliche Arbeit ist in beiden Stadien dieses Prozesses im Wesentlichen die nämliche. Denn auch die Uebertragung der Induktionen in's Bewußtsein beruht ja auf deduktiven Schlüssen. Aber was der wissenschaftlichen Arbeit vorangeht ist in beiden Fällen sehr verschieden, und nach diesem Vorangehenden richtet sich die individuelle wissenschaftliche Anlage. Bei dem induktiven Forscher muß der unbewußte Erkenntnißprozeß fortan rege sein, verknüpfend und vergleichend und neue Resultate in's Bewußtsein emporhebend, damit sie von diesem zergliedert und in ihrer unbewußten Wurzel erfaßt werden. Das Beobachtete muß sich scharf einprägen, die Residuen müssen lange in der Seele gegenwärtig bleiben, um jeden Augenblick neue Kombinationen eingehen zu können. Der deduktive Forscher hingegen knüpft sein Denken unmittelbar an die ihm zur Untersuchung dargebotenen Thatsachen an, auf den Kreis dieser Thatsachen bleibt er beschränkt, er überschreitet ihn niemals, er bedarf nie verborgener Residuen, die ihm helfend im günstigen Moment zur Seite treten. Ihn stört im Gegentheil ein Ueberspringen auf nähere oder entferntere Thatsachen. Ihm ist strengste Beschränkung und einseitiges Vertiefen in das Gebiet, das er im Augenblick vor sich hat, eine nothwendige Regel; jedes Abschweifen macht ihn in der Kette seiner Folgerungen irre.

Man bezeichnet jenes leichte Verknüpfen in zahlreicher Menge zu Gebote stehender Residuen, wie es dem induktiven Forscher geläufig ist, oft als Einbildungskraft, während man das streng logische Festhalten an den im Bewußtsein gelegenen Thatsachen Verstand nennt. Die Thätigkeit des Künstlers beruht auf denselben in der Unbewußtheit geschehenden Verknüpfungen vorhandener Residuen wie die Thätigkeit des induktiven wissenschaftlichen Forschers. In der That ist auch die Grundanlage beider die nämliche, und es beruht zumeist auf nebensächlichen, oft ganz äußeren Momenten, ob der Einzelne sein Denken in künstlerischer oder wissenschaftlicher Richtung verwendet. Ja diese

Verwendung selber ist innig verwandt: das schöpferische Denken im Gebiete des Wissens ist im Entstehen wie im Resultat wesentlich mit dem schöpferischen Denken des Künstlers identisch. Dagegen ist das verstandesmäßige Denken, das dem deduktiven Forscher eigen ist, eine durchaus hiervon verschiedene Thätigkeit. Sein ganzer Ablauf liegt innerhalb des Bewußtseins, und es hält sich streng an den Gegenstand, dem es einmal seine Aufmerksamkeit zugekehrt hat.

Die Unterschiede der geistigen Organisation, auf die wir hier getroffen sind, beruhen wahrscheinlich zum größten Theil auf ursprünglicher Anlage; wenigstens läßt sich ein bestimmter innerhalb der Lebensgeschichte liegender Grund für die Ausbildung nach der einen oder nach der andern Richtung meistens nicht auffinden. Dagegen ist der größere oder geringere Grad, in welchem die Anlage entwickelt ist, von der Erziehung, namentlich von der Selbsterziehung des Geistes abhängig. Jene Anlagen sind keineswegs starre Formen, die es dem Einzelnen unmöglich machen, die ihm schwierigere Methode des Denkens anzuwenden. Namentlich vermag der induktive Denker durch eine systematische Uebung seines Geistes die strenge Deduktion sich anzueignen; er bedarf dazu freilich einer größeren Willenskraft und Arbeit als der deduktive Kopf, da er gewaltsam die ihm aufsteigenden Residuen unterdrücken muß, um sein Denken streng auf dem Weg zu halten, den es einmal eingeschlagen hat. Umgekehrt kann auch der deduktive Denker sich durch fortgesetzte Uebung zum Theil jene leichte Beweglichkeit der Vorstellungen aneignen, die zum induktiven Forschen unerläßlich ist. Aber es scheint, daß hier der Kampf gegen die ursprüngliche Anlage noch viel schwieriger wird als im ersten Fall. Wenigstens spricht dafür die Erfahrung der physikalischen Naturwissenschaften, in welchen eine möglichst gleichmäßige Ausbildung des induktiven und deduktiven Denkens am meisten gefordert wird. Man beobachtet hier viel häufiger, daß ein Talent, dessen Richtung vorwiegend auf die experimentelle Untersuchung geht, sich gleichzeitig eine genügende mathematische Fertigkeit erwirbt, als daß ein vorwiegend mathematisches Talent in der experimentellen Methode etwas leistet; wo dies dennoch eintrifft, da ist freilich die Leistungsfähigkeit um so bedeutender; die Heroen der Naturforschung, ein Keppler und Newton, verdanken den Glanz ihres Namens ihrer Ausbildung in beiden Methoden des Denkens.

Darf man aber auch das induktive und deduktive Talent nicht als starre Formen ansehen, zwischen denen gar keine Vermittlung existirte, so geht doch die vorwiegende Richtung des Denkens stets nach der einen Seite; und dies wird um so wichtiger, weil bei weitem die meisten

Menschen sich dem Weg ganz überlassen, den ihre natürliche Anlage sie führt, und darüber den andern, der ihnen größere Schwierigkeit bietet, gänzlich vernachlässigen. So wird denn durch die Uebung selbst die ursprüngliche Verschiedenheit der geistigen Organisationen noch mehr vergrößert, und es ergiebt sich dann manchmal das seltsame aber doch sehr natürliche Resultat, daß gleich ausgezeichnete Denker nicht das geringste Verständniß für einander besitzen, weil eben die Art ihres Denkens eine durchaus verschiedene ist.

Man hat die sehr treffende Bemerkung gemacht, daß bei denjenigen Forschern, die im Gebiet der sogenannten Geisteswissenschaften Bedeutendes leisten, meistens ein treffliches Gedächtniß zu finden ist, während mathematische Köpfe oft durch ein auffallend schlechtes Gedächtniß sich auszeichnen. Dies ist eine Beobachtung, welche den Unterschied der induktiven und deduktiven Anlage in seinem tiefsten Wesen charakterisirt. In den so genannten Geisteswissenschaften ist das induktive Denken das gewöhnliche; oft ist dasselbe hier sogar noch auf seiner unvollkommensten Stufe befindlich, indem es sich mit den Resultaten der unbewußten Induktionsprozesse begnügt und dieselben nicht im Bewußtsein zu begründen sucht. Die Mathematik dagegen ist das Urbild einer deduktiven Wissenschaft; jede Deduktion wird, wenn sie einige Verwicklung erreicht, mathematisch; gerade die Verwicklung der deduktiven Schlüsse macht die Anwendung der mathematischen Zeichensprache unerläßlich. Eine mathematische Untersuchung besteht bloß aus einer großen Zahl einzelner Deduktionsschlüsse, wobei die Resultate auf dem Weg der Schlußreihe durch bestimmte Zeichen fixirt werden. Wo nun ausschließlich noch ein induktives Suchen und Finden in einer Wissenschaft heimisch ist, da ist ja nothwendig eine reiche Ansammlung von Erfahrungen und jene leichte Beweglichkeit der durch dieselben gelieferten Vorstellungen, die das Gedächtniß ausmacht, erstes Erforderniß. Um dagegen in einer mathematischen Wissenschaft etwas zu leisten, bedarf es solcher disponibeln Vorstellungsmassen gar nicht, diese können im Gegentheil nur störend auf den Prozeß, der im Bewußtsein ablaufen soll, einwirken. Der Prozeß im Bewußtsein aber bedarf des Gedächtnisses im allergeringsten Grade. Schritt für Schritt fixirt ja die mathematische Zeichensprache die Resultate, am Ende der Untersuchung kann der Anfang längst vergessen sein, das Ergebniß bleibt darum doch nicht minder wahr und richtig. Der Mathematiker emanzipirt sich im Verlauf einer Rechnung vollständig von dem Gedankengang im Ganzen, der ihn die Rechnung unternehmen ließ, er vertieft sich ausschließlich in das Einzelne, die Zeichen mit denen er rechnet gelten

ihm für die wirklichen Dinge, jede einzelne Operation nimmt für sich sein ungetheiltes Interesse in Anspruch, — und erst wenn er am Schluß angelangt ist, kehrt er wieder zu seinem ersten Gedankengang zurück, um das schließliche Resultat in eine Antwort zu übersetzen auf die anfängliche Frage. Oft ereignet sich, daß die Bedeutung dieser Antwort längere Zeit gar nicht erkannt wird, daß der eine Mathematiker eine bestimmte Formel findet, und daß ein anderer erst sagt, was die Formel bedeutet.

Da meistens ein Jeder dem Zug seiner ursprünglichen Anlage folgt und daher von den beiden Methoden des Denkens nur eine einzige mit Vorliebe ausbildet, so hat dies auf den Gang der Wissenschaften nicht immer einen günstigen Einfluß. Denn die Wahl der Wissenschaft ist weit mehr dem Zufall preißgegeben als die Wahl der Methode: es kommt vor, daß der deduktive Denker in ein Gebiet hineingeworfen wird, das noch mitten in der Arbeit der Induktion begriffen steht, und daß der induktive Denker sich in ein Gebiet verirrt, das vollständig deduktive Wissenschaft geworden ist. Der letztere Fall ist ziemlich selten, denn der Induktion sind, wo sie einmal nichts mehr zu thun hat, sogleich die Flügel beschnitten. Doch ist Göthe's Versuch im Gebiete der Farbenlehre ein augenfälliges Beispiel dieser Art. Die Optik war durch Newton bereits fast vollkommen zur deduktiven, mathematischen Wissenschaft geworden. Göthe ignorirte nicht bloß Alles was die Mathematik in diesem Felde geleistet hat, sondern auch die ganze Beweisführung der Newton'schen Theorie, und so kam er zu jenen fruchtlosen Bemühungen, der Optik anknüpfend an Ergebnisse unmittelbarer Beobachtung eine induktive Begründung zu geben, die sie längst schon weit besser an der Hand des experimentellen Beweises gefunden hatte. Noch viel verderblicher aber ist es, wenn die Deduktion sich auf das induktive Gebiet verirrt. Und dieser Fall ist leider weitaus der häufigere. Denn ungeduldig sucht die vorwärts strebende Forschung ihren Weg zu verkürzen. Unzählige Male hat in den historischen und philosophischen Wissenschaften eine unzeitige Befolgung der deduktiven Methode die Forschung in eine falsche Bahn geworfen. In der Geschichte ist die ausschließliche Geltendmachung der induktiven Methode eine Errungenschaft der Neuzeit, und noch jetzt sieht man häufig genug wenigstens die Beurtheilung getrübt durch ein sittliches, religiöses oder politisches Prinzip, das in einseitiger Weise der Betrachtung zum Grunde gelegt wird. In der Philosophie aber ist uns die Erinnerung an eine Ueberhebung der deduktiven Methode, die sich von der Philosophie auf alle Wissenschaften auszudehnen strebte, noch im frischen

Gedächtniß. Eine große Schuld an diesen Verirrungen, die eine an sich berechtigte Methode des Denkens am unrechten Ort zur Anwendung bringen, haben ohne Zweifel einzelne hervorragende Denker, die jene Methode, welche ihrer Anlage entspricht, auf die Wissenschaft, mit der sie sich beschäftigen, übertragen. Der große Haufe folgt dann so gut es geht auf dem Weg, der ihm einmal gebahnt ist. —

Unsere Betrachtungen über die intellektuellen Gefühle und ihren Ursprung führen uns auf eine Folgerung hin, die sowohl für das Wesen der Gefühle überhaupt wie für das Verhältniß derselben zum Erkenntnißprozeß von großer Wichtigkeit ist. Mag das intellektuelle Gefühl eine Beschaffenheit haben, welche es wolle, mag es als ein Herausfinden der Wahrheit aus einer den Sinnen sich bietenden Erfahrung oder selbst als Ahnung einer neuen Wahrheit sich darstellen, immer beruht dasselbe im Wesentlichen auf dem nämlichen Prozesse. Dieser Prozeß ist mit dem Erkenntnißprozeß identisch, sein ganzer Unterschied besteht darin, daß er im Unbewußten verläuft. Deßhalb nannten wir das Gefühl eine unbewußte, instinktive Erkenntniß. Vergleichen wir aber die intellektuellen Gefühle mit den ästhetischen und sittlichen, so läßt sich auch zwischen diesen einzelnen Formen des Gefühls ein wesentlicher Unterschied der veranlassenden Vorgänge nicht auffinden. Die ästhetischen und sittlichen Gefühle nehmen genau ebenso aus einem instinktiven Erkenntnißprozeß ihren Ursprung. Wenn ein Unterschied besteht, so ist es dieser, daß beim intellektuellen Gefühl weit früher das bewußte Erkennen sich des Gefühls bemächtigt und es zu begründen sucht. Deßhalb glauben wir bei ungenauer Prüfung leicht, daß hier der ganze Prozeß in das Gebiet der bewußten Erkenntniß falle, während doch hier wie überall das Gefühl der Erkenntniß vorangeht und sie vorbereitet. Freilich ist auch im Bereich des Intellektuellen der unbewußte Prozeß, der das Gefühl bildet, schon länger ziemlich klar in seiner Beschaffenheit durchschaut. Aber eben weil er dies ist, hat man ihn immer für einen bewußten Prozeß gehalten, während doch der eigentliche Verlauf der Induktion immer in's Unbewußte fällt und erst nachträglich im Bewußtsein rekonstruirt werden kann.

Die ästhetischen und sittlichen Gefühle beruhen auf induktiven Schlüssen von ganz analoger Beschaffenheit. Die Unterscheidung, die wir zwischen intellektuellen, ästhetischen und sittlichen Gefühlen machen, ist eine rein äußerliche. Alle drei Formen der instinktiven Erkenntniß fallen zusammen: eine jede nimmt nur den Dingen gegenüber einen andern Standpunkt ein, zieht andere Merkmale an denselben in Rücksicht und führt daher auch schließlich zu einem andern Resultate. Aber

wir können niemals das intellektuelle Gefühl vervollkommnen, ohne zugleich das ästhetische und sittliche zu fördern. Denn es ist ein einheitlicher Prozeß, der allen jenen unbewußten Vorgängen, die das Gefühl erzeugen, zu Grunde liegt.

So sehen wir denn das Gefühlsleben im Ganzen nicht als eine völlig verschiedene Seite psychischer Thätigkeit der bewußten Erkenntniß gegenüberstehen, sondern, wie das Bewußtsein selbst nur eine bestimmte Entwicklungsstufe des denkenden Geistes darstellt, so ist auch die klare Erkenntniß nur eine Weiterentwicklung des dunkeln Gefühls. Das Seelenleben ist eine zusammenhängende Stufenfolge, die nirgends schroff absetzt, sondern gleichmäßig ansteigt von der unsicheren Ahnung des Gefühls bis zum festen Erfassen des Begriffs. Und überall sind es die nämlichen logischen Vorgänge, von denen die Erscheinungen erzeugt werden. Nur vollziehen sich diese Vorgänge im Unbewußten gleichzeitig in der vielfachen Häufung der Induktion, während sie im Bewußtsein der Natur desselben gemäß in die *eine* Linie der Deduktion sich zusammenschließen.

Vierundvierzigste Vorlesung.

Neben den mannigfachen Gefühlen, deren Zurückführung auf einen gleichartigen psychischen Prozeß uns nunmehr gelungen ist, laufen fortan Gemüthserregungen einher, die, wie es scheint, schwer nur den allgemeinen Gesetzen des Seelenlebens sich fügen. Die Gemüthserregungen, von denen ich rede, erscheinen zwar zunächst in der Beschaffenheit der Gefühle. Sie sind wie diese nur als Resultate im Bewußtsein enthalten. Aber ob ihre Entstehung im Unbewußten ein instinktiver Erkenntnißvorgang genannt werden kann, dies dürfte leicht bezweifelt werden.

Es scheint, als wenn das religiöse Gefühl niemals eine Umsetzung in den klaren Begriff gestatte. Denn nirgends ist ja seit alter Zeit der Streit der Meinungen so groß und das überzeugende Erkennen so unsicher gewesen als auf religiösem Gebiete.

Die religiösen Ideen sind am wenigsten in jener unbestimmten und abstrakten Form entstanden, wie sie einem an sich über die Sinnlichkeit erhabenen Gefühl entsprechen sollte, sondern überall sind sie in einer bunten Menge konkreter Vorstellungen zu Tage getreten. Diese Vorstellungen haben im Bewußtsein der Völker eine so bestimmte Farbe und Form gewonnen, daß sie den Vorstellungen, die aus der sinnlichen Anschauung entnommen sind, kaum an Lebendigkeit nachstehen. Leicht möchte daher der Zweifel sich regen, ob es sich hier nicht ausschließlich handle um Erscheinungen der schaffenden Einbildungskraft. In der That reden wir ja viel häufiger von religiösen Vorstellungen als von religiösen Gefühlen. Die religiösen Vorstellungen sind es, die in den einzelnen Nationen, in den verschiedenen Zeiten eine mannigfach wech-

selnde Gestalt annehmen. Sie sind es, aus denen der ewige Streit der Glaubensgemeinschaften, der Parteien und Sekten hervorgeht, und durch die von Anfang an am allermeisten die feindseligen Gegensätze im Völkerbewußtsein begünstigt werden.

Trotzdem wird es bald sich herausstellen, daß hier alle Thatsachen, auch die scheinbar entlegensten, aus einem gemeinsamen Gefühl ihren Ursprung nehmen. Aber hier wie überall treten die abgeleiteten Erscheinungen uns zunächst in die Augen, und an sie müssen wir auch zunächst uns halten, wenn wir die Gesetze finden wollen, von denen die Erscheinungen beherrscht werden.

Man hat zuweilen behauptet, daß es Völker gebe, denen jede religiöse Vorstellung fehle. Gerade bei sehr unentwickelten Naturvölkern, bei einigen Stämmen der Südseeinseln und Südwestafrika's, hat man angeblich einen gänzlichen Religionsmangel getroffen. Im Naturzustand aber kann das religiöse Gefühl unfehlbar nur in Vorstellungen sich äußern; ein Gefühl, das völlig von der Versinnlichung sich befreit hat, ist kaum auf der höchsten Kulturstufe möglich. Der Mangel der Religionsvorstellungen würde also in diesem Fall entschieden einen Mangel des religiösen Gefühls beweisen. Doch eine sorgfältigere Beobachtung hat stets auch bei den rohesten Naturvölkern Sitten und Gebräuche vorgefunden, die auf das Vorhandensein religiöser Vorstellungen mit Bestimmtheit zurückschließen lassen, wenn dieselben auch allerdings den religiösen Vorstellungskreisen, die uns geläufig sind, ziemlich ferne lagen. Oft war es sicherlich nur diese Fremdartigkeit der Vorstellungen, die ihr Vorhandensein übersehen ließ. Wir können deßhalb mit äußerster Wahrscheinlichkeit aussprechen, daß das religiöse Gefühl dem ganzen Menschengeschlecht als gemeinsames Eigenthum zukommt.

Halten wir uns aber an die Fälle, wo eine umfassendere Beobachtung möglich war, so wird man nicht bloß zu dem Schlusse geführt, daß keinem Volksstamm das religiöse Gefühl gänzlich mangelt, sondern es fällt auch alsbald in die Augen, daß in den religiösen Vorstellungen bei aller Verschiedenheit im Einzelnen eine wesentliche Uebereinstimmung existirt.

Die Verehrung der Naturgewalten ist ein Grundzug, der allen Religionen in dem Beginn ihrer Entwicklung gemein ist. Mögen auch von Anfang an noch andere religiöse Ideen zuweilen sich beimengen, so läßt es sich doch als ein durch die Untersuchung sichergestelltes Gesetz betrachten, daß in den ursprünglichsten Religionsvorstellungen niemals der Naturkultus fehlt. Ja alle andern religiösen Ideen entwickeln sich jedenfalls in den meisten Fällen, vielleicht sogar immer erst all-

mälig aus der Naturvergötterung. Dabei nehmen aber die Religionsvorstellungen eine sehr verschiedene Richtung. Sie sind abhängig von der ursprünglichen Anlage der Völker, von den Bedingungen, die in der äußern Natur sich vorfinden, und sie werden in der mannigfaltigsten Weise beeinflußt von der dichterischen Verarbeitung der Religionsmythen, von dem philosophischen Denken, das sich der religiösen Ideen bemächtigt, und endlich von fremden Religionsvorstellungen, die einwandernd sich mit den heimischen Ideenkreisen verbinden. Es gehört daher zu den schwierigsten wissenschaftlichen Aufgaben, in jedem einzelnen Fall das fertige Gewebe zu entwirren und den Faden aufzufinden, an den das Ganze geknüpft ist. Leicht begegnet es dabei dem Forscher, daß er von den gestaltenden Einflüssen einen einzigen ungebührlich bevorzugt und den andern vernachlässigt. Man hat sich dieses Fehlers namentlich nach zwei Richtungen hin schuldig gemacht. Oft hat man die Religionen ausschließlich als die Produkte der Eigenthümlichkeiten des Klimas und des Landes betrachtet. Oft hat man umgekehrt überall wo ähnliche Religionsvorstellungen sich fanden eine gegenseitige Abhängigkeit der Ideenkreise gesehen und daraus den historischen Schluß auf einen Zusammenhang oder eine Wechselwirkung der Volksstämme gemacht. Die erste dieser Methoden geräth nicht selten in die bedenkliche Lage, daß sie aus derselben Ursache verschiedene Wirkungen oder aus verschiedenen Ursachen dieselbe Wirkung erklären muß. Die andere Methode nimmt ein zweideutiges Symptom für einen Beweis: denn nach allgemeinen psychologischen Gesetzen können Vorstellungen ebensowohl von außen übertragen als unabhängig gebildet werden.

Daß die Natur eines Landes auf die ursprüngliche Naturvergötterung seiner Bewohner einen wesentlichen Einfluß ausüben muß, bedarf kaum der Beweisführung. Wo der Mensch noch in den Naturgewalten unmittelbar das göttliche Wirken erkennt, da müssen diejenigen Naturerscheinungen, die nach der Beschaffenheit des Landes und Klimas am meisten der Aufmerksamkeit sich aufdrängen, auch in den Religionsvorstellungen des Volkes in den Vordergrund treten. Wollen wir jedoch diesen Einfluß näher aufzeigen, so werden wir nur dann zu sicheren Schlüssen berechtigt sein, wenn wir unter den verschiedensten sonstigen Verhältnissen den gleichen Ursachen die gleichen Wirkungen entsprechen sehen. Außerdem aber werden wir uns bei dieser Untersuchung am zweckmäßigsten an Völker halten, bei denen am wenigsten äußere Einwirkungen störend hereingegriffen haben. Aus diesem Grunde ist das Studium der Naturvölker auch hier für den Psychologen von besonderem Werthe.

Unter allen Naturerscheinungen sind es die ewigen Phänomene des gestirnten Himmels, welche sehr allgemein in die Religionsvorstellungen eingehen. In allen asiatischen Kulten hat die Verehrung der Sonne eine wichtige Stelle eingenommen; China bildet vielleicht die einzige Ausnahme. In Aegypten war der Sonnenkultus von Anfang an einheimisch. Bei vielen Negerstämmen findet man ihn, obgleich er allerdings hier nirgends zu einer erheblichen Bedeutung gelangt. In Amerika ist die Verehrung der Sonne mit manchem hiermit in Beziehung stehenden Gebrauch ein Bindemittel, das die verschiedensten Völker vereinigt. Unter den eingeborenen Stämmen Nordamerika's ist diese Verehrung oft nur noch in der Bewahrung eines heiligen Feuers und in der religiösen Bedeutung des Rauchens angedeutet; bei den südlichen Völkern tritt dieselbe meistens mehr in den Vordergrund. Trotz dieser weiten Verbreitung geschieht es aber nur sehr selten, daß der Sonnendienst den ganzen Kreis der Religionsvorstellungen beherrscht. Es hat sich dies vielleicht nur zwei Mal während der ganzen Lebensgeschichte der Menschheit ereignet, bei den Chaldäern und den peruanischen Inkas. Wo sonst der Sonnendienst von früh an eine wichtige Rolle spielt, wie in Aegypten, da erscheint er immerhin doch als Theil eines umfassenderen Naturkultus; wo er später noch in der alten Welt zeitweise auftritt, da läßt er sich fast immer auf eine Uebertragung der chaldäischen Vorstellungen zurückführen; in der neuen Welt ist die Sonnenverehrung sichtlich von Peru aus vorgedrungen. In Chaldäa und Peru aber hat sich die nämliche Idee jedenfalls vollkommen unabhängig entwickelt. Mit der Anbetung der Sonne hat sich die der Gestirne vereinigt. Dem männlichen Sonnengott wurde der Mond als weibliche Gottheit, als Gattin oder Schwester, beigesellt. Die Sterne waren den Chaldäern einzelne Naturgötter, den Peruanern Diener und Begleiter der höchsten Gottheit. Auch wo sonst noch die Sonne vergöttert wird, ist zuweilen daneben der Mondkultus, selten ein allgemeiner Sternendienst anzutreffen. In Chaldäa entstand im Gefolge des Sternendienstes die Weissagung aus dem Stand der Gestirne. Sie wurde bald zu einer selbständigen, von ihrer religiösen Grundlage sich befreienden Wissenschaft, die in dieser Selbständigkeit auch weithin in das Abendland sich verbreitet hat. Bei den Peruanern ist von einer Entwicklung des Sternendienstes nach dieser Richtung hin nichts zu finden.

In Peru hat sich die Verehrung der Sonne und der Gestirne nicht autochthon entwickelt. Auch die Chaldäer sind vielleicht erst von den südlichen Bergen Armeniens zunächst in jenes fruchtbare Gebiet am

untern Euphrat, das vorzugsweise den Namen Chaldäa trägt, eingewandert; sie breiteten dann von da aus weiter in den Tiefländern am Euphrat und Tigris sich aus. In allen diesen Ländern bildeten sie fortan nicht die Masse der Bevölkerung, sondern sie waren nur die unterjochende und deßhalb bevorzugte Kaste, die dem Volk seine Gesetze und seine Religion, seine Könige und Priester gab. Die Bezeichnung der Chaldäer gieng deßhalb auch besonders auf die Könige und Priester über. Noch deutlicher geschieden sind in Peru die Inkas von der übrigen Bevölkerung. Ursprünglich bewohnten die Inkas das schmale Hochland der Anden, wo ihr Idiom jetzt noch gesprochen wird, und von hier verbreiteten sie sich als herrschende Rasse in die Tiefländer Peru's. Die beiden Hochländer, in denen so die Verehrung der Gestirne wahrscheinlich ihren Ursprung genommen hat, das südliche Armenien und die Hochebenen Peru's, sind von einem ewig wolkenlosen Himmel bedeckt. Beide liegen auf zwei bevorzugten Punkten der Erde, wo der Wechsel von Klima und Jahreszeit nicht die immer gegen ihn ringende Kraft des Menschen herausfordert. Es ließe sich leicht verstehen, wie gerade eine solche Beschaffenheit der äußern Bedingungen den Blick nach oben wenden mußte, nach der unvergänglichen Pracht der Sonne und des Sternenhimmels.

Auch hat übertragen in die Länder der Ebene der Sternendienst offenbar mannigfache Umänderungen erfahren, sich anpassend den veränderten Bedingungen in der Natur oder sich vereinigend mit Religionsvorstellungen, die hier ursprünglich heimisch waren. In Peru gieng neben dem Sonnendienst die Verehrung einer mächtigen weltbildenden Gottheit einher. Mit jenem in keinerlei Zusammenhang stehend ist sie wahrscheinlich nur ein Zugeständniß, das die erobernde Rasse den unterdrückten Volksstämmen gemacht hat. Der Sternendienst der Chaldäer nahm in den Euphratländern eine den lokalen Bedingungen sich anpassende Form an. Mylitta, die Mondgöttin, wurde in Babylon, ohne Zweifel wegen des Zusammenhangs, den man zwischen dem Monde und der Bewegung des Wassers beobachtete, zu einer Göttin des befruchtenden Elementes. Die Gewässer, die schattigen Haine, überhaupt das Innere der Erde wurden ihr geheiligt, im Gegensatz zu dem strahlenden Sonnengott Bel, dem der Himmel, das Licht des Tages und Alles was von diesem sein Licht lieh geweiht wurde. In dem Lande, das dem Wechsel von Dürre und Ueberschwemmung vielfach ausgesetzt war, erhob sich der Dienst der Göttin, von der das Gedeihen des Feldes abhieng, bald zum herrschenden Kultus.

Der Gottesdienst der Völkerschaften Syriens und der Phönikier

ist zweifelsohne von Babylon ausgegangen. Aber der Gegensatz der Jahreszeiten bewirkte hier eine Trennung der vergötterten Naturmächte. In der versengenden Gluthitze des Sommers konnte man nicht mehr dieselbe Kraft erkennen wie in der milden Wärme des Frühlings. So wurde der Sonnengott in eine belebende und zerstörende Gottheit getrennt. Der hiermit zur Geltung gebrachte Gegensatz in der Götterwelt wurde auf das weibliche Prinzip übertragen: an die Stelle der fruchtbringenden Göttin traten Göttinnen der Fortpflanzung und der Vernichtung des Lebens. In einer weiteren Abzweigung der chaldäischen Religionsideen wurde dieser Gegensatz wieder aufgehoben. Die getrennten Götter verschmolzen in Tyros zu je einer Gottheit, und der Gott und die Göttin, die übrig blieben, wurden endlich noch in ein einziges göttliches Mannweib vereinigt.

Diese Umwandlungen der chaldäischen Religionsideen geben uns ein treffendes Beispiel für die Wirkungen, die einerseits der Einfluß örtlicher Bedingungen und anderseits das Hereingreifen des Nachdenkens auf die religiösen Vorstellungen ausüben. Aus einem einförmigen Steppenland in fruchtbare, von mächtigen Flüssen durchzogene und mit mannigfachem Wechsel der Landschaft begabte Ebenen verpflanzt werden die Vorstellungen, die von der Anschauung des gestirnten Himmels entnommen sind, bald übertragen auf das Geschehen in der irdischen Natur. Der größeren Mannigfaltigkeit, die in dieser dem Auge entgegentritt, muß auch eine mannigfaltigere Gestaltung der Götterwelt entsprechen. Indem nun das Nachdenken sich der Religionsvorstellungen bemächtigt, setzt es an die Stelle der anfangs planlos der Anschauung entnommenen Verschiedenheiten bestimmte einfache Gegensätze. Diese Gegensätze bleiben zunächst noch an den ursprünglichen Vorstellungen haften, aber allmälig werden sie, wie die Religionsvorstellungen selber, in einem übertragenen Sinne genommen. Wie Mylitta nicht bloß Göttin der fruchtbringenden Ueberschwemmung des Landes bleibt, sondern auch als Göttin der Fruchtbarkeit des Menschen, der Thiere verehrt wird, so ist auch Astarte, ihr Gegensatz, Vernichterin jeglichen Lebens, sie wird deßhalb vor Allem als Göttin des verheerenden Krieges gefürchtet. Ist so allmälig jedes Geschehen in der Natur und im Menschenleben unter den Schutz einer der Gottheiten gestellt, so werden nun aber weiterhin die getrennten Gottheiten selber wieder vereinigt, alle Dinge sind nunmehr erzeugt und bewegt von einem einzigen Gotte.

Die Religionsvorstellungen bilden sich genau so, wie das Nachdenken es bedingt. Das Denken aber trennt erst aus dem allgemeinen

Chaos der Dinge die Gegensätze. Hat es diese entwickelt, so erkennt es auch bald ein stetes Ineinanderfließen derselben, und diese Erkenntniß bringt es zum Ausdruck, indem es die Gegensätze wieder vereinigt. So gehen Religion und Philosophie stets von der Einheit zum Dualismus und vom Dualismus wieder zur Einheit.

Eine Ausbildung ähnlicher Gegensätze findet sich in den Religionsvorstellungen Aegyptens. Diese liegen uns schon als ein so fertiges mythologisches System vor, daß eine Zurückführung auf ihre Quellen kaum möglich erscheint. Was uns aber von den ursprünglichsten Religionsvorstellungen zugänglich ist, das deutet auf eine so große Verwandtschaft mit dem Ideenkreis der Chaldäer, daß man des Gedankens an einen geschichtlichen Zusammenhang beider kaum sich erwehren kann. In alter Zeit ist die Verehrung des Sonnengottes der verbreitetste Dienst, eine Göttin der fruchtbaren Fortpflanzung steht ihm zur Seite. Die Beobachtung des Sternenhimmels ist längst in Aegypten heimisch gewesen. Jedenfalls aber haben hier die religiösen Vorstellungen eine ganz andere Richtung genommen. In Babylon und Syrien blieben die Naturerscheinungen an sich Gegenstände der religiösen Verehrung, bei den Aegyptern wandte sich diese mehr und mehr den gewaltigen Naturprozessen zu. Nicht mehr die Naturerscheinungen selber, sondern die in ihnen kundgegebenen Naturkräfte wurden angebetet. So werden hier die mythologischen Vorstellungen zum Mythus verknüpft. Der regelmäßige Wechsel in der äußern Natur wird als Kampf zweier Götter versinnlicht. Wie nach der befruchtenden Ueberschwemmung des Nils 72 Tage ausdörrender Hitze folgen, so wird Osiris, der Gott der zeugenden Naturkraft, von Typhon, dem Gott der zerstörenden Sonnengluth, und seinen 72 Genossen erschlagen. Auch hier steht dem männlichen das weibliche Prinzip gegenüber, eine wohlthätige und eine zerstörende Göttin. Demnach entwickelten sich in Aegypten dieselben Gegensätze wie innerhalb des chaldäischen Ideenkreises. Indem aber dort alsbald jede einzelne Götterfigur in den zusammenhängenden Religionsmythus verwebt wurde, bemächtigte sich nicht das Denken der Religionsvorstellungen, um die Gegensätze zu versöhnen und das Mannigfaltige zu vereinfachen, sondern die dichterische Phantasie spann den Faden der Religionsmythen immer weiter fort, suchte neue Gegensätze auf und erfand neue Gestalten, um der von ihr geschaffenen Götterwelt das Leben der Wirklichkeit einzuhauchen. Aber beschränkt auf den Vorstellungskreis, den das einförmige Leben der äußern Natur bot, wiederholten die priesterlichen Dichter der alten Aegypter in ihren neuen Mythen und neuen Göttergestalten immer wieder das Alte, ihre weiter-

strebende Phantasie mußte, stets in die nämlichen Grenzen gebannt, statt in neuen Erfindungen sich im ungeheuerlichen Ausschmücken des Erfundenen erschöpfen.

Bei dieser Verknüpfung der Religionsvorstellungen zum Mythus trat endlich die Personifikation der Göttergestalten mehr und mehr in den Vordergrund. Die Götter wurden in den Religionsmythus als handelnde Menschen eingeführt, und bald wurden in ihnen nicht mehr die Naturgewalten, sondern allein noch menschenähnliche Wesen gesehen. Der Mythus selbst verlor beim Volke die allegorische Bedeutung, die ihm manchmal noch seine Erfinder gegeben hatten, und wurde zur geglaubten Geschichte. Leicht mag es da geschehen sein, daß auch die Erinnerung an die Thaten früherer Heldenkönige sich einmengte, daß Züge aus denselben zur Ausschmückung des Mythus verwendet wurden, und daß so allmälig dieser theilweise zur Sage sich umwandelte.

Mannigfach sonst noch trifft man ein derartiges Ineinandergreifen des Religionsmythus und der Stammsagen der Völker. In der griechischen, in der altnordischen und indischen Mythologie sind viele Züge enthalten, die darauf hindeuten. Die Urgeschichte fast aller Kultur- und Naturvölker leitet die ersten Könige und Häuptlinge, die Gründer der Nationen, entweder unmittelbar von den Göttern ab oder verehrt sie selber als Götter. Selbst in Babylon und Tyros, wo der ursprüngliche Charakter der Naturgötter mehr sich erhalten hat, ist dieser Drang zur Personifikation, zur Umbildung der Vorstellungen in den Mythus und zur Verschmelzung des Mythus mit der Sage deutlich zu erkennen. Moloch ist der König in Menschengestalt mit dem Stierkopf, Astarte ist die bewaffnete, auf dem Stier reitende Jungfrau. Jener Gott aber ist ein wandernder, Städte bauender Held, den die Tyrier und ihre Kolonieen zugleich als ihren Gründer verehren. Sehr anschaulich wird endlich diese Umbildung des Gottes zur Person und der Person zum Gotte in der kosmogonischen Mythe der Mexikaner, nach welcher die göttliche Sonne entstanden ist, indem ein alter Aztekenheld in ein großes Feuer sich stürzte und mit diesem vereinigt zur wandelnden Sonne wurde. Am fernsten aber von jeder phantastischen Weiterbildung der Religionsvorstellungen nach dieser Richtung sind wohl die Chinesen geblieben. Ihre Himmelsanbetung ist, wie es scheint, vollkommen frei von jeder persönlichen Gottesvorstellung, sie suchen den Gegenstand ihrer Anbetung niemals sich in einem Bilde anschaulich zu machen. Dennoch hat sich auch hier wenigstens in der Anrede des vergötterten Himmels als des erhabenen Herrschers und höchsten Herrn

die persönliche Beziehung geltend gemacht, und das Volk hält sich hier wie überall neben seiner abstrakten Religion an die Verehrung zahlloser Einzeldinge, in denen es göttliche Geister erkennt.

Jener Gegensatz günstiger und vernichtender Naturgewalten, den wir in Aegypten und Syrien sich entwickeln sahen, geht durch alle Religionsvorstellungen des Ostens. Am ausgebildetsten aber ist derselbe bei den arischen Völkern Irans und Indiens. Doch ist es hier eine andere Reihe von Naturerscheinungen gewesen, die vor Allem den Blick auf sich gelenkt hat. Den Kämpfen der Geister des Lichts und der dunkeln Dämonen, wie sie in den alten Hymnen der Zendavesta geschildert sind, dem Streit Indra's, des blitztragenden Gottes, mit der schwarzen Wolke und den Mächten der Finsterniß, wie die ältesten Lieder der Veda ihn darstellen, liegt offenbar ein gemeinsamer Kreis von Vorstellungen zu Grunde. Der Wechsel der Tageszeiten, der Witterung, die Stürme und die in ihrer Begleitung kommenden Himmelserscheinungen sind es, die hier dem Menschen Furcht und Verehrung einflößen. In Indien namentlich ist in den Götterkämpfen deutlich die erschreckende und doch wohlthätig wirkende Gewalt des tropischen Gewitters gezeichnet. Der Lichtgott ist nun nicht mehr die in ewig heiterem Glanze strahlende Sonne des Euphrat- und Nillandes, die in den bewässernden Feldern die Keime des Lebens weckt, sondern er ist ein furchtbarer Gott, der erzürnt im Donner spricht, der mit Grimm und Schrecken seine Wohlthaten übt. Indem Indra den Blitz schleudert, verscheucht er die Dämonen, die Stürme und die Wolken, die den lichten Himmel verdecken. So hat in Iran und Indien der Dualismus, der immer aus der ersten Zergliederung der Religionsvorstellungen entspringt, der Natur dieser Länder entsprechend an ganz andere Anschauungen angeknüpft als am Euphrat und Nil, wo der Himmel ewig wolkenlos über der Erde steht und nur die langsam wirkende, versengende Sonnengluth des Sommers, die den Menschen lähmt und die Felder verödet, als furchtbare Naturmacht gescheut wird.

In Iran und Indien aber haben sich freilich die äußern Bedingungen wieder in ziemlich verschiedener Weise geltend gemacht. In Iran traten die Gegensätze von Jahreszeit und Witterung ebenso lebhaft hervor, wie die Landschaft selbst von Gegensätzen erfüllt ist. Im Innern eine Wüste, sonst freundliche und fruchtbare Thäler mit öden Hochebenen abwechselnd, ist Iran bald den vom Norden kommenden Schneestürmen, bald den Gluthwinden der Wüste ausgesetzt und bietet innerhalb kurzer Zeit oft den äußersten Wechsel der Temperatur und der Witterung. In Indien bietet die Natur innerhalb der herrlichsten,

von wasserreichen Strömen durchzogenen Landschaften eine immer üppige Vegetation; müheloſ kann hier der Mensch reichlich dem Boden abgewinnen was er bedarf; das Einzige was er fürchten muß ist eine dauernde feuchte Hitze, die ihn erschlafft, die schädliche Miasmen entwickelt, und gegen die das Gewitter die einzige Hülfe ist. So läßt sich denn auch nicht verkennen, daß an das letztere vorzugsweise in Indien die Religionsvorstellungen anknüpften, während diese in Iran zunächst an die Gegensätze von Tag und Nacht sich hielten, um dann in dem Tageslicht das wohlthätige Prinzip, in den Dämonen der Nacht die Geister der Unfruchtbarkeit und der schädlichen Stürme zu sehen. Die Nacht ist überall die Furcht des Naturmenschen, in das Dunkel der Nacht zaubert seine Phantasie schreckhafte Gestalten, in dem Geheul nächtlicher Stürme glaubt er die Stimme dämonischer Wesen zu hören. Wo sonst noch der Gegensatz guter und böser Prinzipien der Natur in den Religionsideen Platz gefunden hat, da ist er in ähnlicher Weise an den Gegensatz der Tageszeiten oder von Licht und Dunkel geknüpft worden.

Es ist von hohem Interesse die Umwandlungen zu verfolgen, welche die Religionsvorstellungen der arischen Völker von diesen, wenn nicht gemeinsamen, so doch sehr benachbarten Anfangspunkten aus theils durch die Einwirkung der Philosophie und der Dichtung, theils durch Aenderungen im Charakter der Völker erfahren haben. Bei den Indern wurde die alte Volksreligion bald durch den Einfluß einer fest geschlossenen Priesterkaste, die ihre eigene Lehre sich ausbildete, zwar nicht verdrängt, aber einem religiösen Dogma unterworfen, das aus pantheistischen Ideen seinen Ursprung genommen hatte. An die Stelle zahlloser einzelner Naturgötter wurde eine einzige Alles durchdringende Gottheit gesetzt, eine übersinnliche Weltseele, aus der alle Wesen in fest bestimmter Stufenfolge hervorgehen, und zu der alle Wesen nach Vollendung einer Reihe von Wiedergeburten zurückkehren. In Brahma sind auch alle Götter enthalten, vor allen Indra, der Lichtgott, der in der kühlen Luft über den nördlichen Bergen wohnt, und Jama, der in der Unterwelt und im heißen Süden seinen Sitz hat, wo die Unreinen durch furchtbare Strafen geläutert werden, um von Neuem in den Kreis der Wiedergeburten einzutreten, der sie endlich zu Brahma zurückführt. So hatten die Priester weise die alte Volksreligion in ihr System hereingenommen, indem sie die alten Götter ihrem neuen Gott dienstbar machten. Es ist der nämliche Weg, auf dem allein überall mit Erfolg eine künstliche Uebertragung von Religionsideen möglich war. Denn so zäh der Mensch an den Göttern hält,

die er besitzt, so bereitwillig ist er, jeden Augenblick neue hinzuzunehmen. Aber das Aufkommen des Brahmadienstes deutet auch an, daß der Charakter des Volkes sich geändert hatte. Indra war als oberste Gottheit zugleich Kriegsgott gewesen, die Könige und Krieger verehrten in ihm ihren Beschützer. Als mit der Erschlaffung und Kriegsungewohnheit des Volkes die Künste des Friedens an Ansehen gewannen, erhoben sich die Priester zur herrschenden Kaste. Wo jemals Priester zur Herrschaft gelangt sind, da haben sie auch regelmäßig ihre Herrschaft direkt vom Himmel bezogen. Aber die Brahmanen waren zugleich die Denker des Volkes; es war eine philosophische Idee, die sie in dem Religionskultus zu verwirklichen suchten, und die sie hierzu mit Absicht in Symbole und Allegorieen umsetzten. Freilich ist kaum zu bezweifeln, daß auch hier — wie das jener frühen Zeit und der Phantasie des Orientalen angemessen ist — nicht nur in dem Symbol zugleich die Sache gesehen wurde, sondern daß auch für die Mehrzahl selbst die Bedeutung des Symbols verloren gieng. Aber wenn man sieht, wie in den Religionsbüchern der Inder die poetische Ausschmückung genau in den Grenzen bleibt, wo eine symbolische und allegorische Deutung möglich ist, dann wird die Vermuthung höchst gerechtfertigt, daß eine lange Zeit die philosophische Lehre, die dem Religionsgebäude zu Grund lag, mindestens unter den Hervorragenden der Priesterkaste, sich fortpflanzte.

Aus der Weltseele der Brahmanen konnte nur noch entweder der Atheismus oder der Glaube an ein höchstes sittliches Prinzip, das die Welt beherrsche, hervorgehen. In der Lehre Buddha's, die, wie es scheint, aus der Auflehnung gegen die Folgerungen der Brahmanischen Religionsideen entsprang, sind der Atheismus und das sittliche Weltprinzip gleichzeitig zur Geltung gekommen. Eine seltsame Vereinigung, die nie anders als in einzelnen Denkern Stand halten kann, und die, sobald sie in die Masse des Volkes dringt, nach der einen oder andern Seite zusammenbrechen muß. Aber sie konnte hier nur nach einer Seite zusammenbrechen. Denn der Atheismus hat sich bis jetzt noch nie der Masse bemächtigt. Die Lehre Buddha's leugnet die Götter und die Weltseele, nur der individuelle Geist existirt, und das Glück ist das Ziel seiner Existenz, das er suchen muß, bis er es gefunden hat. Diese Philosophie, die auch im Abendland und in der Neuzeit vorgekommen ist, und die sonst stets zu den frivolsten praktischen Folgerungen führte, ist bei der düstern Weltanschauung des Inders die Quelle der reinsten Moral geworden. Ihm ist das Leben eine Last, der Unsterblichkeitsglaube quält ihn, indem er ihm Bilder einer noch

schrecklicheren Zukunft malt, das höchste Glück besteht ihm im Vergehen und Vergessen. Das Mittel der ewigen Wiedergeburt zu entgehen glaubt die Buddhistische Philosophie im ernsten Nachdenken und in der Loslösung des Geistes von der sinnlichen Welt zu finden. Die doppelte Erwägung liegt hier zu Grunde, daß das Geistige selbständig sei, und daß doch das Geistige seine Existenz verliere, wenn es von dem körperlichen Dasein getrennt werde. Aber in dieser abstrakten Höhe vermochte die Volksreligion nicht zu bleiben. Sie machte ihren Stifter selber zum Gotte, und bald gewährte sie auch dem ganzen brahmanischen Götterhimmel wieder den Eingang, damit dem vergötterten Buddha nicht die Gesellschaft fehle.

Auch in Iran bemächtigte sich die Philosophie der ursprünglichen Religionsvorstellungen. Aber sie verfolgte hier ihren Ideengang in einer ganz verschiedenen Richtung. War in Indien das Streben zu Tage getreten, die anfänglich gegebenen Gegensätze in einer Einheit aufzuheben, und war daher hier die allwaltende Weltseele zur Herrschaft über den Götterhimmel gelangt, so wurden umgekehrt in Iran jene Gegensätze zu einem philosophischen Dualismus ausgebildet, der alle Erscheinungen der Natur und das geistige Leben in eine Masse von Gegensätzen aufzulösen versuchte. In der Lehre Zoroasters waren Ormuzd und Ahriman die Symbole für den ewigen Gegensatz, der alle Dinge beherrscht. Der sittliche Zwiespalt, der durch die Welt geht, wurde in Analogie gebracht mit dem Gegensatz von Licht und Dunkel. Die freundlichen Mächte des Tages sind dem Menschen günstig gesinnt, sie bringen ihm Freude auf Erden und unvergängliches Glück nach diesem Leben; die Geister der Nacht aber verfolgen ihn mit Unglück und Drangsal und suchen in ewige Finsterniß seine Seele hinabzuziehen. Auch hier ließ die Spekulation, indem sie die im Volke vorhandenen Religionsvorstellungen aufnahm, die alten Götter bestehen, aus den Göttern des Lichts machte sie Diener des Ormuzd, die Dämonen der Finsterniß machte sie zu Genossen des Ahriman, und in die alten Mythen vom Kampf der bösen und guten Geister suchte sie eine tiefere allegorische Bedeutung zu legen, indem sie ihn als einen sittlichen Streit um die Menschenseele darstellte, der diese zur Seeligkeit oder Verdammniß führe. Aber auch hier erkannte die Spekulation neben dem Dualismus die Einheit an. Im Anfang besteht nur das Lichtreich des Ormuzd. Ahriman selbst ist von diesem geschaffen, und erst seine Auflehnung gegen den Schöpfer hat die Finsterniß in die Welt gebracht.

So bringt die Philosophie die Religionsideen in ein System, in-

dem sie meist an einen in denselben schon gelegenen Kern ihre weiteren Betrachtungen anschließt. Dabei führt sie jene Ideen auf ein abstrakteres Gebiet über. Die reine Naturvergötterung, die in der Erscheinung unmittelbar schon den Gott sieht, verläßt sie. Nur noch in den Kräften, welche in den Naturerscheinungen zu Tage treten, erkennt sie das göttliche Walten. Und allmälig überträgt sie das Hereingreifen der höheren Macht von der äußern Natur auf das innere Leben: der Mensch wird ihr zum Zielpunkt des göttlichen Waltens. Jene Religionsphilosophen des Ostens haben mit großer Konsequenz die sittliche Seite des Menschen in den Vordergrund gekehrt. Nur die Läuterung der Religionsideen, die sich innerhalb des Judenthums vollzog, kann damit verglichen werden, aber freilich ist diese eine noch vollendetere gewesen, da sie nicht erst einen reichen Götterhimmel zu bewältigen brauchte, sondern einen ziemlich reinen Monotheismus schon vorfand. Auch Jehova ist ursprünglich ein Naturgott. Auf hohen Bergen ist sein Wohnsitz. Im Donner, im Blitz, in der Gewalt des Feuers und der Ueberschwemmung äußert sich seine Macht. Nur darin unterscheidet er sich von den Naturgöttern anderer Völker, daß aus ihm alle Naturwirkungen hervorfließen. Aber dem Denker, der die Religionsidee auf ein ethisches Gebiet überführen wollte, war hier die Arbeit leicht gemacht. Er brauchte nicht erst seinen Gedanken einer Menge vorhandener Religionsvorstellungen, die zum Theil gar nicht damit übereinstimmen wollten, anzubequemen, sondern er hatte nur den alten Naturgott in ein sittliches Prinzip umzusetzen. Zunächst hielt man sich dabei noch völlig an die geläufige Anschauung. Hatte man den Finger des Gottes besonders in den gewaltigen und zerstörenden Naturkräften wirken sehen, so erblickte man nun auch ferner in ihm einen in sittlichem Grimm zürnenden Herrscher. Ja die Idee des sittlichen Weltprinzips verschmolz unmittelbar mit der alten Vorstellung des Naturgottes: in den zerstörenden Naturerscheinungen sah man wenigstens die Schickungen der strafenden Gottheit.

Während im Osten sehr bald das philosophische Denken in den Kreis der religiösen Vorstellungen eingreift, dieselben zu einem Systeme ordnend und nach dem Bedürfnisse der Idee neue Vorstellungen erzeugend, bemächtigt sich in den Mythologieen des Westens zunächst die Poesie der Götterwelt. Die poetische Gestaltungskraft ist hier nicht wie bei den arischen Kulturvölkern des Orients dienstbar der Philosophie, sondern sie verarbeitet in selbständigem Schaffen den mythologischen Stoff in ein vielgegliedertes episches Ganze. Nothwendig werden dabei die Götter weit mehr noch zu persönlichen und menschlichen

Wesen, die im unmittelbarsten Verkehr mit den Menschen stehen, und in deren Thaten die Sagenwelt sich mannigfach einmengt. Von derselben Verehrung der Naturgewalten ausgegangen wie der Kultus der Perser und Inder hat so die griechische und altnordische Mythologie bald jenen Reichthum poetischer Gestalten gebildet, in welchem es oft unmöglich wird noch zu unterscheiden was der ursprünglichen Vorstellung angehört und was die absichtliche dichterische Erfindung hinzugethan hat. —

Ueberblicken wir den ganzen weit über die Kulturvölker der alten Welt verbreiteten Naturdienst, so läßt sich nicht verkennen, daß demselben ursprünglich gewisse Züge überall gemeinsam sind. Manche dieser gemeinsamen Züge mögen aus einem frühen Zusammenhang der Völker hervorgehen, viele sind jedenfalls nicht minder in der Gleichartigkeit der menschlichen Natur begründet. Aber bei aller Uebereinstimmung lassen sich doch zwei verschiedene Wurzeln des Religionskultus unterscheiden. Jeder dieser Wurzeln sind sehr verschiedene Vorstellungskreise entsprossen: immer aber kann in bestimmten Formen die gemeinsame Wurzel wieder erkannt werden. Entweder sind es die ruhenden und regelmäßigen Himmelserscheinungen und ihr Einfluß auf die irdische Natur, die vor Allem das Auge fesseln, — oder dieses wendet sich den bewegten und wechselnden Erscheinungen zu, die durch ihren unerwarteten Eintritt und nicht selten durch ihre zerstörenden Wirkungen den Menschen erschrecken. Dort ist es der Himmel selbst, oder es sind die Gestirne, mit denen der Götterdienst beginnt; hier ist es vorwiegend das Gewitter, an dem die Vorstellung des Göttlichen festhält. Bei den Aegyptern, Chaldäern und den von ihrem Einfluß unmittelbar berührten Völkern ist die Naturvergötterung der ersten Wurzel entsprossen, bei den Juden und indo-germanischen Völkern ist sie aus der zweiten hervorgegangen. Doch ist niemals die eine Form des Naturkultus von der andern ganz rein geblieben, und oft haben sich namentlich später beide so innig mit einander gemengt, daß man kaum noch eine die überwiegende nennen kann.

Auch in der neuen Welt scheint die nämliche Verschiedenheit des ursprünglichen Ausgangspunktes der Religionsvorstellungen bestanden zu haben. Während überall im Süden Amerika's der Sonnendienst in den Vordergrund tritt, stellt der Nordamerikaner seine höchste Gottheit oft als einen Riesenvogel dar, dessen Flügelschlag Donner, dessen Schwingen die Wolken, und dessen Blicke die Blitze sind. Von den übrigen Naturvölkern scheint bei den Bewohnern Afrika's wieder die Vergötterung der ruhenden Erscheinungen, bei den Polynesiern die An-

betung der erschreckenden Naturgewalten zu überwiegen. Sonne und Mond findet man bei den heidnischen Völkern Afrika's oft als göttliche Wesen verehrt, aber freilich sind die Keime des Naturdienstes hier von einer Vielgötterei überwuchert, die in einer andern Quelle ihren Ursprung hat, — wir werden auf diese später zurückkommen. Auf den ozeanischen Inseln sind Götter der Erdbeben und der Vulkane zu treffen. Doch ist auch hier der Naturdienst zurückgetreten. Die blutigen Kämpfe der einzelnen Stämme haben in der Phantasie dieser Völker allen Raum weggenommen. Kriegsgötter und zu Göttern erhobene verstorbene Menschen erfüllen fast den ganzen Religionskultus.

Ob bei den genannten wilden Stämmen diese Götter, die nicht mehr eine Naturmacht bedeuten, ursprünglich doch aus Naturgöttern hervorgiengen, kann hier nicht sicher nachgewiesen werden. Aber in andern Beispielen läßt sich eine derartige Umwandlung der Naturgötter oft deutlich erkennen. So wird in Griechenland Hermes, in welchem ursprünglich die befruchtende und zeugende Naturkraft verehrt wurde, allmälig zum Beschützer des Verkehrs und des Handels, des Betrugs und des Meineids. Ares, ursprünglich der Gott der Stürme und Krankheiten, wird später Lenker des Krieges und Kampfes. Diese Uebertragung geht Hand in Hand mit der Personifikation der Götter. Indem man sich die Götter als persönliche Wesen vorstellt, überträgt man ihnen auch die Leitung jener Ereignisse, die auf das persönliche Leben und den persönlichen Verkehr der Menschen Bezug haben. Dabei ist diese übertragene Bedeutung gewöhnlich zunächst eine solche, daß ihr gegenüber die ursprüngliche als ein Symbol erscheint; oder beide Bedeutungen sind durch einen ursächlichen Zusammenhang verknüpft. Ein Beispiel der weitgehendsten Uebertragungen dieser Art ist die Demeter. Anfänglich Göttin des Getreides und Ackerbaus wird sie — da der Ackerbau die Grundlage der sozialen Einrichtungen ist — zur Göttin der Gesittung. Die Analogie mit der Fruchtbarkeit des Bodens erhebt sie symbolisch zur Stifterin der Ehe, zur Schützerin der Kinder. Da aber der Erdboden zugleich die Reste der Verstorbenen aufnimmt, so wird sie endlich auch die Todtengöttin.

Nicht immer freilich lassen solche Beziehungen sich nachweisen. Oft scheint die Phantasie ziemlich willkürlich im Götterkreis die Rollen auszutheilen. Namentlich aber pflegen in der dichterischen Ausschmückung der Mythen die einzelnen Götter in ein bestimmtes Verhältniß zu einander zu treten. Es entwickelt sich neben den eigentlichen Religionsvorstellungen zugleich die Vorstellung eines gesellschaftlichen oder Familien-Zusammenhangs zwischen den Göttern, und die Stelle,

die in diesem jede einzelne Gottheit einnimmt, steht nicht immer in einer Beziehung zu der Bedeutung, welche die Gottheit sonst hat. Zuweilen aber knüpft die phantastische Weiterführung der Religionsvorstellungen gerade an jene Stelle, welche ein Gott innerhalb des Götterkreises hat, an und entwickelt daraus eine neue Bedeutung desselben. So wenn Here, als Mutter der Götter, die Schutzgöttin des Weibes und des Ehestandes, oder wenn Hermes, als der Bote der Götter, der Schutzgott alles menschlichen Verkehrs wird. Gerade die griechische Mythologie ist an solchen Zügen unendlich reich. In ihr hat der olympische Götterkreis bald eine Selbständigkeit gewonnen, durch die das Bewußtsein des Volkes der ursprünglichen Naturvergötterung fast gänzlich entfremdet wurde. Jener Götterkreis war eine bewegte Welt mit Gefühl und Leidenschaft handelnder Wesen, neben der menschlichen Welt noch einmal eine Menschenwelt, nur mächtiger und gewaltiger als diese, aber so wenig wie sie die letzte Ursache alles Geschehens; denn indem er zum menschlichen Gott wird, ist sogar Zeus dem Schicksal unterthan. Stets ist es die dichterische Gestaltung der Religionsideen, welche solche Veränderungen bewirkt, und deßhalb treten diese gerade da so sehr in den Vordergrund, wo von Anfang an der Ausbau der Religion von den Dichtern geschehen ist. Homer und Hesiod haben, wie Herodot sagt, den griechischen Götterglauben erzeugt. Die Dichtung hat jenen olympischen Götterkreis geschaffen und jedem Glied desselben die charakteristischen Züge gegeben, die nicht mehr ausgelöscht werden konnten.

Wenn gerade in Griechenland die rein dichterische Weiterführung der Religionsvorstellungen am vollendetsten sich entwickelt hat, so fehlt dieselbe jedoch nirgends ganz. Und ebenso geht nirgends über der dichterischen Ausschmückung die philosophische Bedeutung verloren. Des Hesiod Theogonie ist bei aller poetischen Freiheit im Einzelnen im Ganzen ein philosophisches System, und die Lieder der Zendavesta sind trotz ihres spekulativen Charakters poetische Schöpfungen. Der Unterschied ist immer nur ein relativer: hier sucht die Idee nach einem Ausdruck und findet ihn in der poetischen Form, die sie sich dienstbar macht, dort bemächtigt sich der Idee die freie dichterische Gestaltungskraft. Dichten und Denken können sich nie von einander befreien, weil sie von Anfang an mit einander vorhanden sind. Erst eine späte Stufe der Wissenschaft ist zu der Ueberzeugung gekommen, daß der Begriff unabhängig sei von der Vorstellung und niemals in der Vorstellung sich verwirklichen lasse. Die alten Philosophen haben ihre Ideen niemals anders als in Vorstellungen, in Bildern auszudrücken

vermocht. Je weiter man zurückgeht in der Wissenschaft, um so mehr geht der Gedanke im Bild auf. Es wäre eine falsche Meinung, wollte man den Alten bei dem Gebrauch von Bildern und Symbolen für die Ideen Bewußtsein und Absicht zuschreiben. Nichts deutet darauf hin, daß sie mit Bestimmtheit das Bild von dem Begriffe getrennt hätten. Wie dem Kinde alles Denken Vorstellung ist, so blieb überhaupt auf einer frühern Stufe der Erkenntniß alles Erkennen an der Vorstellung haften. Die Resultate der Spekulation traten unmittelbar in der Gestalt von Symbolen und Bildern vor das geistige Auge. Diese Symbole und Bilder waren die Ideen selber. Nur allmälig kam die dunkle Ahnung, daß etwas außerhalb des Symbols existire, und später erst vermochte man mit klarem Bewußtsein das Symbol von der Idee zu trennen, die es bedeute. Aber noch heute ist nicht überall diese Trennung geschehen.

Jene Verschmelzung des Begriffs mit der Vorstellung hat in den religiösen Ideenkreisen die wichtigste Rolle gespielt. Sie ist hier von Anfang an, schon bei der allerersten Bildung der Religionsvorstellungen, thätig gewesen. Dichten und Denken fällt in dem kindlichen Geiste der Völker zusammen. Die gleichzeitige Thätigkeit des Gedankens und der Phantasie ist die Wurzel aller Religion. Das Denken erkennt in den Erscheinungen ein beherrschendes Gesetz. Die Phantasie schafft aus diesem einen lenkenden Gott. Und da Phantasie und Denken von Anfang an innig verschmelzen, so fällt in der Anschauung unmittelbar der Gott mit der Erscheinung zusammen. Die Erkenntniß des Gesetzes, das diese bestimmt, ist noch auf ihrer frühesten Stufe, sie ist nur erst als dunkle Ahnung vorhanden, und sie ist nur dessen sicher, daß es überhaupt ein Gesetz giebt. Aber das lebendige Walten der kindlichen Einbildungskraft bemächtigt sich alsbald dieses Resultates. Je dunkler die Erkenntniß, um so klarer und bestimmter gestaltet die Phantasie. Anschauung und Einbildung fallen in Eins zusammen. Die Produkte der Einbildungskraft treten dem Auge als lebendige Wesen entgegen. Die wachsende Erkenntniß aber scheidet was in den Erscheinungen selber liegt und was die Phantasie in sie hineinlegt. Indem sie die wirklichen Gesetze der Dinge findet, verschwindet jene Welt gestaltender Kräfte, die das Jugendalter der Menschheit, ohne Reflexion den Eindrücken sich hingebend, in die äußere Welt hineingezaubert hatte. Die lebenskräftigen Gestalten, welche die jugendliche Phantasie als die Beweger und Lenker der Ereignisse sah, verblassen. Unsichtbare, nach blinden Gesetzen wirkende Kräfte treten an ihre Stelle. Selbst die sittliche Lenkung des Weltganzen geht auf in einem abstrakten,

moralischen Weltprinzip. So verjagt die Wissenschaft die Phantasie aus ihren Gebieten. Vor dem scharfblickenden Auge des erkennenden Geistes verflüchtigt die bunte Menge der phantastischen Vorstellungen. Nur die luftigen Fäden philosophischer Begriffe wollen die Welt noch zusammenhalten.

Aber diese Fäden reichen nicht hin, um das Ganze zu vereinigen. Fortwährend bleibt da und dort eine Lücke, die der Phantasie auszufüllen überlassen ist. Wenn einzelne Naturgesetze schon klar erkannt sind, wird in andern Gebieten das Geschehen noch auf die Wirkung eines Einzelgottes bezogen, der in der Erscheinung verborgen ist, — oder, wenn dies nicht geschieht, so kann doch die Gewißheit eines Zusammenhangs des Weltganzen durch feste Gesetze nur auf eine Analogie sich stützen, die von dem Bekannten auf Unbekanntes folgert.

Die letzten Betrachtungen führen uns unmittelbar zu der Einsicht in den psychischen Prozeß, aus welchem die Naturvergötterung hervorgeht. Wir haben es offenbar wie überall im Bereich der Gefühle mit einer instinktiven Erkenntniß zu thun, und zwar schließt hier der Prozeß der instinktiven Erkenntniß unmittelbar an jenen Prozeß sich an, der zum intellektuellen Gefühl führt. Das religiöse und das intellektuelle Gefühl ergänzen sich. Nur beide vereinigt können einer umfassenden Weltanschauung den Weg bahnen.

Fortan nimmt die Seele Erfahrungen in sich auf, verarbeitet dieselben im Unbewußten und leitet dann im Bewußtsein aus ihnen Gesetze ab. Doch nicht immer kann sie auf diesem Weg des Denkens alle Stationen zurücklegen. Oft bleibt sie auf die unbewußte Verarbeitung der Erfahrungen beschränkt, der Zusammenhang der Erscheinungen liegt dann nur als instinktive Ahnung in ihrem Bewußtsein, sie vermag es nicht zu einem klaren Wissen von demselben zu bringen. Mehr und mehr zwar strebt die Wissenschaft dem Gebiet der Thatsachen, in die das bewußte Denken nicht einzudringen vermag, engere Grenzen zu ziehen; aber ein Rest bleibt immer übrig, der unbewältigt ist. Dieser Rest kann größer oder kleiner sein, ganz verschwindet er niemals.

Ein innerer Drang nöthigt uns, stets die unbewußte Erkenntniß irgendwie in's Bewußtsein zu übersetzen. Dieser Drang, der nach der Erklärung der Thatsachen strebt, duldet jenen dunkeln Rest nicht, er muß ihn irgendwie zur klaren Anschauung bringen, und ist ihm der Weg des sichern logischen Denkens verschlossen, so sucht er einen Ausweg, auf dem er ihm dennoch beikommen kann. Wo nun eine berechtigte Induktion und eine darauf gegründete bindende Deduktion der Gesetze des Geschehens nicht mehr möglich ist, da bleibt nur übrig, daß

wir entweder bei den Thatsachen stehen bleiben, gänzlich verzichtend auf den Versuch in den Zusammenhang und die Ursachen derselben einzudringen, oder daß wir an die Stelle des bindenden logischen Verfahrens, das unmöglich ist, eine lockere und unhaltbare Schlußfolgerung setzen. Jene Resignation, die auf ein Verständniß gänzlich Verzicht leistet, wird nur in einem fortgeschrittenen Stadium der Wissenschaft erreicht, wo man in dem Reichthum gesicherter Forschung für den unbekannt bleibenden Rest Ersatz findet. Der Anfang des Wissens, bei dem dieser Rest fast das Ganze ist, und bei dem die Methode des Denkens noch nicht über ihre eigene Sicherheit zu Gericht saß, vertraut unbedenklich dem beliebigen Kombiniren, wie es der Zufall dem Verstand gerade bieten mag. Diejenige Methode, die hierbei meistens dem bindenden Schlußverfahren substituirt wird, ist der Analogieschluß. Analog ist Alles, Analogieen können überall gefunden werden: wo gar kein anderes Schließen mehr möglich ist, da bleibt daher immer der Analogieschluß noch übrig. Auch der Analogieschluß besteht aus einer Induktion und einer daran geknüpften Deduktion, er ist also der Form nach zusammenfallend mit dem logischen Verfahren, das allgemein zur Feststellung der Erkenntnisse dient, aber er ist die allerunvollkommenste und trüglichste Art dieses logischen Verfahrens.

Im Naturzustand des Menschen geht fast Alles im instinktiven Erkennen auf. Der Mensch sieht Erscheinungen, bemerkt einen Zusammenhang unter denselben und ahnt Gesetze, welche den Zusammenhang beherrschen, doch über die Beschaffenheit dieser Gesetze ist er ganz und gar ungewiß. Nur über einige Erscheinungen, die ihm am nächsten stehen, hat er hinlänglich sichere Beobachtungen gemacht, um daraus fest begründete Gesetze ableiten zu können. Diese bilden dann die Grundlage, auf der er lediglich mit Analogieen das System seiner Weltanschauung aufbaut. Eine solche Grundlage ist nothwendig. Die Analogie muß einen Punkt haben, wo sie anknüpft, nie kann mit ihr das Erkennen beginnen. Jene Grundlage aber bilden die eigenen willkürlichen Handlungen. Indem der Mensch sich bewegt, bewegt und verändert er nach Willkür die äußeren Gegenstände. Die Wirkung, die er ausübt, wächst mit der Kraftanstrengung, die er anwendet. So nimmt er bald das Maß aller Bewegung und Veränderung, die er sieht, aus seiner eigenen bewegenden Kraft. Indem er hiernach alles Geschehen in der Natur nach Analogie seiner eigenen Kräftewirkung beurtheilt, stößt er auf schwer lösbare Widersprüche. Die Wirkungen, die er in der äußern Natur sieht, übertreffen meistens unendlich jene Wirkungen, die seine eigene Hand ausübt. Darnach muß

er schließen, daß auch die Kraft, welche die äußern Naturerscheinungen lenkt, unendlich viel gewaltiger ist als die Kraft der eigenen Bewegungen. Das Wesen, das im Donner spricht, das den Blitz schleudert, die Gestirne lenkt, und all die Kräfte, welche die sonstige Wirkung und Gegenwirkung der Naturkörper durch ihre mächtige Hand hervorrufen, — sie müssen, sagt sich der Naturmensch, auch unendlich viel gewaltiger sein, als ich selber bin. So entsteht in allen Naturreligionen ein Kultus menschenähnlicher Götter, die durch nichts als durch ihre größere Gewalt vom Menschen verschieden sind. Durch diese Vermenschlichung aber werden die Götter allmälig losgelöst von den Erscheinungen, in denen man ihr Wirken zu sehen glaubt. Sie werden nun zu lebenden Gestalten, deren Handeln mannigfach in das Geschick des Menschen hineingreift. Es wird der Naturgott zum Schicksalsgott. Ueberall bleibt, nachdem der Naturdienst untergegangen, noch lange die Anbetung des Schicksals zurück.

Aber indem das nüchterne Auge des Verstandes die vermenschlichten Götter aufsucht, welche die Natur und das Schicksal lenken, kann es nirgends sie finden. Darum macht sich schon frühe der Schluß geltend, daß jene göttlichen Wesen unsichtbar die Dinge lenken. Doch ein unsichtbares Wesen läßt sich nicht vorstellen, und deßhalb wird es immer wieder von der Phantasie in das menschliche Bild übersetzt. In allen Religionen spiegelt sich dieser Kampf des Dichtens und Denkens. Jene Ahnung unsichtbarer Götter ist das erste frühe Anzeichen eines Sieges, den erst in später Zeit das Denken über das Dichten davonträgt.

Fünfundvierzigste Vorlesung.

Die reiche Welt menschlicher Göttergestalten, die der kindliche Sinn hinter der Welt der Erscheinungen sieht, löst allmälig sich auf. Die Welt wird zu einem Mechanismus, der nach festen Gesetzen seine Bewegung vollendet. Selbst das Leben des Menschen fügt in diesen Mechanismus sich ein. Der Verstand hat die Natur und das Schicksal in ein System nothwendiger Ursachen und Wirkungen verwebt. Dennoch hat das religiöse Gefühl Stand gehalten bei allem Wechsel der Meinungen und bei allem Fortschritt des Wissens. Wie oft auch das Gebäude der Religionsvorstellungen aus den Fugen gieng, das religiöse Gefühl ist noch nie unter den Trümmern begraben worden.

Aber wenn die konkreten Religionsvorstellungen immer von Neuem vernichtet werden, — sollte man dann nicht erwarten, daß schon längst für die Verwirklichung der religiösen Idee in der Vorstellung kein Raum mehr geblieben sei? Oder, wenn bis jetzt noch nothdürftig eine solche Verwirklichung möglich war, müssen wir nicht fürchten, daß die Zukunft sie aufhebt? Geht die konsequente Arbeit des Verstandes nicht eben dahin, dem religiösen Vorstellungskreis ein Gebiet nach dem andern zu entreißen? Was liegt da näher als die Vermuthung, daß der Verstand zuletzt die Religion ganz an die Luft setze? — Es ist zwar geäußert worden, diese Entwicklung laufe nur darauf hin, schließlich eine Religion des reinen Gefühls zu begründen, da ja das Denken immer die religiösen Vorstellungen, nie aber das religiöse Gefühl zerstört habe, — aber mit dem bloßen Gefühl läßt sich nie etwas anfangen. So wenig das Gefühl des Schönen möglich ist ohne die Vorstellung oder Anschauung eines schönen Gegenstandes, so wenig kann

das Gefühl des Göttlichen bestehen, ohne in der Vorstellung lebendig zu werden. Jene Gefühlsphilosophie beruht auf einem völligen Verkennen des menschlichen Wesens. Sie will die wirkliche Menschenseele in die nämlichen abstrakten Eigenschaften zerfällen, die sie in ihrem psychologischen System vorfindet. Sie erwägt nicht, daß die Abstraktionen der Wissenschaft nie unmittelbare Realität haben, — und sie erwägt noch weniger, daß die Abstraktionen jenes psychologischen Systems nicht einmal richtig sind, weil es, bloß nach der oberflächlichen Verschiedenheit der Dinge urtheilend, die innere Uebereinstimmung und nothwendige Verknüpfung der Prozesse ganz übersieht.

Fühlen und Vorstellen sind zwar an sich getrennte Vorgänge, — aber keiner derselben kann existiren ohne den andern. Entweder stützt sich das Gefühl auf die Vorstellung, oder es muß sich in Vorstellungen verkörpern. In den verschiedenen Gebieten des psychischen Lebens kommt bald die eine bald die andere Folge der Prozesse vor. Wie wir das Schöne und das Sittliche von außen aufnehmen oder selbständig erzeugen können, so verhalten wir uns auch in religiöser Beziehung rezeptiv und produktiv. Bestimmte religiöse Vorstellungen, die uns durch Lehre und Beispiel überkommen sind, erzeugen das Gefühl, mögen nun jene Vorstellungen aus der unmittelbaren Anschauung kommen oder mehr dem freien Gestalten der Phantasie überlassen bleiben. Wenn der gläubige Katholik beim Anblick des Allerheiligsten anbetend in die Knie sinkt, oder wenn den evangelischen Christen die Schilderung der Erhabenheit Gottes zur Andacht stimmt, so entquillt in beiden Fällen das Gefühl der Vorstellung, dort wird diese unmittelbar der sinnlichen Anschauung entnommen, hier wird sie in der Phantasie erzeugt. Aber tausendfach entsteht auch umgekehrt erst aus der Stimmung heraus die Vorstellung. Alle Religionsvorstellungen haben so ihren Ursprung genommen. Hier wie überall hat das Gefühl den Gestalten der Einbildungskraft den Weg bereitet. Und wo ein Mensch, der sich von den überlieferten Bildern des Göttlichen ganz frei gemacht hat, zu Gott betet, muß er sich vor dem Auge seines Geistes selber ein Bild schaffen, mag ihm die Erkenntniß noch so deutlich vor der Seele stehen, daß das Göttliche sich nie in ein Bild fassen läßt. Mit dieser Erkenntniß, die dem denkenden Menschen aller Glaubensgenossenschaften gemeinsam ist, hat die Religion des Gefühls — so weit der menschliche Geist sie fassen kann — schon begonnen. Aber sie hat die Religionsvorstellungen nicht zerstört, sondern sie hat nur die Bilder und Symbole umgestürzt, die ein äußerer Zwang dem Einzelnen aufdrängte. Die Reflexion kann nie mehr erreichen, als daß sie in dem Bild nicht die

Wirklichkeit sieht und in dem Symbol seine Bedeutung erkennt. Aber hindern wird sie nicht das Gestalten der Phantasie. Denn die Phantasie ist ewig wie das Gefühl. Mit diesem bereitet sie dem erkennenden Denken den Weg. Was niemals sinnlich angeschaut werden kann, bringt sie dennoch in sinnliche Formen und macht es so der Auffassung zugänglich. Nur im Begriff vermag die spätere Erkenntniß die sinnliche Form zu zerstören. Für die Auffassung bleibt die sinnliche Form immer die einzige. Das Denken muß sich begnügen mit der Nachweisung, daß die Form nicht das Wesen der Dinge, sondern das freie Produkt der Thätigkeit des Vorstellens sei, die überall sich des Gedankens bemächtigt.

So lange das religiöse Gefühl lebendig bleibt, so lange werden auch religiöse Vorstellungen nicht untergehen. Aber verfolgen wir die Geschichte der Religionsvorstellungen, so läßt sich allerdings nicht verkennen, daß der Reichthum derselben ein unendlich wechselnder ist, und daß ihre fortgesetzte Vereinfachung als das letzte Ziel sich darstellt, dem alle Religionen zustreben. Mehr und mehr schwinden die Einzelgötter, in der Vorstellung eines einzigen allumfassenden Gottes erschöpft sich die gestaltende Phantasie. Aber es ist, als wenn dieses Ziel doch nie ganz erreicht werden könne. Immer läuft die Vorstellung eines einzigen Gottes wieder in mehrere aus. Von der Vielheit geht es zur Einheit und von der Einheit zur Vielheit zurück. Es scheint, daß dieser immerwährende Kampf von Anfang an in die Religionsideen gelegt ist. Denn schon in den ursprünglichen Anschauungen ist jener Zug nach der Einheit zu finden, so sehr auch hier die Auflösung in eine bunte Menge getrennter Einzelgötter noch überwiegt.

Die Vorstellung eines obersten Gottes pflegt auch der niedrigsten Stufe des Götterdienstes nicht zu fehlen. Bei den Eingeborenen Amerika's ist diese Vorstellung die Grundlage aller religiösen Ideen. Der Glaube an „den großen Geist" ist den Völkern im Norden und Süden der neuen Welt eigenthümlich. Der Name dieses Gottes deutet schon an, daß man ihn als ein unsichtbares Wesen sich denkt. Aber doch stellt man ihn auch wieder in sinnlicher Gestalt vor, bald als einen Riesenvogel, bald als einen gewaltigen Menschen. Wir sehen hier einen Uebergang zu jener Anschauung, die das Göttliche in einzelne gewaltige Naturerscheinungen verlegt und damit das Göttliche selber in Einzelnes trennt. So liegt dem Bild des Riesenvogels offenbar die Vorstellung des Gewitters zu Grunde. Im Süden ist die Anbetung des großen Geistes wahrscheinlich häufig in den Sonnenkultus übergegangen. Oefter wird derselbe noch im Feuer verehrt.

Manchmal wird er auch als Kriegsgott personifizirt. Immerhin aber pflegen sich neben diesen einzelnen Versinnlichungen Spuren einer reineren Ansicht zu finden. Der große Geist wird häufig der Schöpfer aller Dinge, allgegenwärtig und allwissend genannt, und mit diesen Eigenschaften widerspricht man ja offenbar wieder seiner Versinnlichung. Wo die Verehrung des großen Geistes nicht mit der Anbetung einer bestimmten, die Aufmerksamkeit überwiegend fesselnden Naturerscheinung verschmolzen ist, da pflegt dieselbe auch in dem Religionskultus zurückzutreten. Sie steht dann oft in diesem nur noch wie ein halb verschollener Mythus. Gebete werden an den großen Geist nicht mehr gerichtet. Denn dieser ist hoch erhaben über der Welt und kümmert sich nicht um den Menschen. Zuweilen wird berichtet, in früher Zeit sei er dem Menschen näher gewesen; mannigfache Sagen erzählen noch von einem alten Verkehr; erst durch die Bosheit der Menschen ist es geschehen, daß der Gott sein Auge von der Welt abwandte.

Bei sämmtlichen genuinen Negerstämmen ist nach den übereinstimmenden Zeugnissen gewissenhafter Beobachter der Glaube an einen höchsten Gott als den Schöpfer und Erhalter der Welt verbreitet. Er wird als der Herr und König des Himmels, als der „große Freund" des Menschen bezeichnet. Hauptsächlich im Blitz und Donner verehrt der Neger seine Gegenwart. Auch mit andern Naturerscheinungen scheint das höchste Wesen verschmolzen zu werden: zuweilen ist der Name desselben mit der Sonne, dem Regen oder der Witterung überhaupt identisch. So sehen wir wie bei dem Indianer ein unvermitteltes Uebergehen des höchsten Gottes in einen speziellen Naturgott. Dabei wird auch hier die Allgegenwart unter der zwingenden Macht der Versinnlichung immer wieder zur Gegenwart. Der höchste Gott sieht und hört Alles. In den kühnsten Bildern wird seine Allgegenwart dargestellt: sein eines Auge ist im Himmel, das andere auf Erden, die Wolken sind sein Schleier, mit den Sternen hat er sein Antlitz geschmückt. Aber auch von diesen großartigen Versinnlichungen geht man wieder auf die kleinsten menschlichen Verhältnisse zurück: in einer bestimmten Stadt ist seine Wohnung, dort giebt er seine Orakel, dort hat er die Götter und Menschen geschaffen.

Ebenso wie in der neuen Welt wird von den Negervölkern meist der Kultus des höchsten Gottes sehr vernachlässigt. Auch hier haben sich aber manche Andeutungen erhalten an reinere theistische Vorstellungen einer früheren Zeit. Vielfach ist die Sage verbreitet, der Himmel sei einst den Menschen näher gewesen, der Gott habe den ersten Menschen selbst seine Weisheitslehre mitgetheilt und sich erst später von

ihnen zurückgezogen. Man sieht, wie die Sage bei diesen halbwilden Stämmen Innerafrika's und der neuen Welt nicht anders als unter den Kulturvölkern Asiens und Europa's stets von einer vergangenen besseren Zeit zu reden weiß. Auf religiösem Gebiet giebt sich dies kund in Andeutungen einer reineren Gotteserkenntniß, in dem Mythus eines einstigen persönlichen Verkehrs zwischen Gott und den Menschen, und, wie im hebräischen Mythus, ist auch bei den Naturvölkern nicht selten der Ursprung des Bösen an jene Trennung des Gottes vom Menschen geknüpft.

Man würde sicherlich einen übereilten Schluß machen, wollte man aus diesen Andeutungen der Sage jedesmal folgern, daß wirklich eine frühere Zeit im Besitz einer reineren Gottesverehrung gewesen sei. Die Sage wird auch auf religiösem Gebiet jene Eigenschaft, die Vergangenheit mit dem Besitz aller der schönen Dinge auszuschmücken, die der Gegenwart mangeln, nicht einbüßen. Wohl mag dabei in's Spiel kommen, daß in dem Wechsel der Religionsvorstellungen Vereinfachung und Vervielfältigung der Göttergestalten mannigfach an einander sich anschließen. Der Hauptsache nach sieht aber der Mensch in der Vergangenheit wie in der Zukunft keine Wirklichkeit, sondern nur die Verwirklichung seiner eigenen Wünsche. Die geistig Hervorragenden schaffen sich, abgestoßen von den sinnlichen Verirrungen gegenwärtiger Religionen, eine idealere Religion in der Vergangenheit und geben dann dem Abfall von der reineren Idee, den sie vorzufinden glauben, einen mythischen Ausdruck. Beim hebräischen Mythus liegt diese Deutung sehr nahe, wenn man bedenkt, wie hier die Gesetzgeber und Lehrer des Volkes fortwährend gegen einen von außen hereinwuchernden Polytheismus zu kämpfen hatten, gegen den sie mit aller Energie an dem Stammgott des Volkes festhalten mußten. Die individuellen Züge, die diesem Stammgott gegeben werden, entspringen großentheils aus jenem steten Kampf mit den auswärtigen Göttern. Auch bei den Naturvölkern scheint oft diese Täuschung, mit der die Besseren im Volke der reineren Religionsidee, die sie besitzen, in der Vergangenheit eine Existenz geben, nachweisbar: so, wenn erzählt wird, daß in Widah nur die Vornehmen von einem höchsten, allmächtigen und allgegenwärtigen Gott wüßten, während dem gemeinen Manne die Kunde davon verloren sei.

In den phantastisch ausgeschmückten Kosmogonieen der Polynesier ist ein einziger Gott der Schöpfer der Welt und der Erzeuger der Menschen. Diesen Gott denkt man sich bald als einen Geist, bald als einen gewaltigen Menschen, ja man verschmilzt ihn oft unmittelbar

mit dem Stammheros. So sind die Tongainseln von dem Gott Tongaloa, welcher ein großer Fischer ist, aus dem Meer hervorgeangelt; bis vor nicht langer Zeit wurde noch der Angelhaken aufbewahrt, den er dabei benützte. Neuseeland ist von dem Gott Mauwi aus dem Ozean gefischt worden. Diese lokalen Weltschöpfer haben dann, sagt der Mythus, die andern Götter und die Stammväter der hellen und der dunkeln Menschenrasse erzeugt. So ist auch hier alles Gewordene aus dem einen Gotte hervorgegangen. Doch der enge Gesichtskreis des Ozeaniers hat der Phantasie Schranken gesetzt. Seine Insel ist ihm die Welt. Das Meer, das ihn rings umgiebt, birgt ihm alles Geheimnißvolle. Wie er selbst täglich wunderbare Dinge aus der Tiefe des Meeres hervorholt, so hat auch der Weltschöpfer das große Wunder dieser Welt aus dem Meer gezogen. Dieselbe Thatsache aber, die uns bei den übrigen Naturvölkern auffiel, zeigt sich auch hier: in dem Kultus tritt die Verehrung des höchsten Gottes gänzlich zurück. Die Weltschöpfung, denkt man, ist längst ja vorbei, — und so läßt man denn den Weltschöpfer in Ruhe, um seine Verehrung jenen Göttern und Geistern zuzuwenden, die in der Gegenwart Glück und Unglück austheilen.

Unter den Kulturvölkern ist es schwierig, die Anfänge der religiösen Ideen zu erfassen, da uns diese immer erst in einer durch Dichtung und Philosophie veränderten Form überliefert werden. Doch finden wir stets schon auf der ursprünglichsten Stufe, und auf ihr oft klarer als späterhin, die Andeutung einer das Ganze der Natur lenkenden oder die Welt und die einzelnen Götter schaffenden höchsten Gottheit. Bei den Aegyptern und Chaldäern wie bei den Hindus und Parsen, in China und Japan wie in Peru und Mexiko, in der griechischen wie in der nordischen Mythologie findet sich die Vorstellung eines Gottes, der früher als alle andern Götter gewesen ist. Und auch in der weiteren Geschichte der Religionsideen tritt immer eine Gottheit als die herrschende hervor. Diese herrschende Gottheit kann im Lauf der Zeit wechseln: es spiegelt sich dieser Wechsel in jenen Mythen vom Kampf verschiedener Göttergeschlechter. Meist wird dann auch die herrschende Gottheit mit einer besondern Naturerscheinung verknüpft. Indem sich die dichterische Ausschmückung der Religionsideen bemächtigt, muß sie die Gottheit versinnlichen; mehr und mehr wird diese örtlich beschränkt, und indem gleichzeitig einzelne göttliche Kräfte als die Beweger der besondern Naturerscheinungen verehrt werden, tritt jener oberste Gott in die Reihe der andern Götter zurück, und nur noch in dem Mythus der Weltschöpfung pflegt sich eine Andeutung seines ursprünglichen Wesens zu erhalten.

Aber man würde sicherlich die Sache falsch ansehen, wollte man etwa glauben, der Monotheismus sei ursprünglich allen Menschenstämmen gemeinsam gewesen, die polytheistischen Anschauungen seien erst allmälig, gleichsam als eine Verderbniß der reineren Religionsidee, aus jenem entstanden. Eine solche Ansicht läßt sich nicht im geringsten historisch rechtfertigen. Wir sehen, wie die monotheistische Idee von Anfang an und durch allen Wechsel der Vorstellungen bald klarer bald dunkler im Bewußtsein der Völker existirt. Niemals geht sie gänzlich verloren: sie kann zurückgedrängt werden, sie kann durch die Verknüpfung des höchsten Gottes mit einer besondern Naturerscheinung scheinbar gänzlich verschwinden. Aber immer ist auch dieses Verschwinden nur ein scheinbares; stets erhält sich dann im Bewußtsein die Anschauung, daß die göttliche Kraft, die in jener besondern Erscheinung sich kundgiebt, höher steht als die göttlichen Kräfte, welche die andern Erscheinungen beherrschen.

Aber mit eben demselben Rechte muß man es auch aussprechen, daß die polytheistische Idee von Anfang an da ist und niemals, so lange überhaupt von einem lebendigen Religionskultus die Rede sein kann, ganz untergeht. Nur darin unterscheiden sich die Religionen, daß oft der eine Gott vor den vielen zurücktritt, und daß zuweilen die vielen Götter vor dem einen zurücktreten. In der Vorstellung des jüdischen Volkes war Jehova keineswegs der einzige Gott. Er ist bloß der Nationalgott, der eifersüchtig die Verehrung bestraft, die sein Volk andern Göttern bezeigt. Aber diesen fremden Göttern wird deßhalb selbst von dem gesetzgläubigen Juden keineswegs die Existenz abgesprochen. Bei der strengen nationalen Sonderung, zu der das jüdische Volk von seiner Geschichte gedrängt wurde, bildete sich die Vorstellung aus, daß jeder Volksstamm seinen eigenen Gott habe. Jehova war der Stammgott des israelitischen Volkes, und dieses wollte ebenso eifersüchtig seinen eigenen Gott für sich behalten, wie es glaubte, daß dieser Gott eifersüchtig sein eigenes Volk für sich haben wollte. Erst sehr spät, als sich unter dem Einfluß vielfachen Verkehrs und der gezwungenen Auswanderungen eines großen Theils der Bevölkerung der Gesichtskreis des Volkes erweiterte, kam die Vorstellung auf, daß Jehova ein allgemeiner Weltgott sei. Jetzt erst wird er in jenen kühnen Bildern geschildert, die symbolisch seine Allmacht und seine Allgegenwart andeuten. Und jetzt erst verblassen der Gewalt des eigenen Gottes gegenüber jene Göttergestalten fremder Völker; sie werden zu Scheinwesen und Trugbildern. Aber zugleich erheben sich in schärferen Umrissen die Gestalten eines dem Jehova untergeordneten Kreises göttlicher

Wesen. Die Rabbinische Phantasie stattete die Engel mit einer Menge von Funktionen aus, die sie zum Rang der Schicksalsgötter erhoben. Eine Schaar von Teufeln, aus der chaldäischen Gefangenschaft mitgebracht, trat den Engeln zur Seite. Die christlichen Kirchenväter sind auf dem nämlichen Weg wacker vorangeschritten: sie unterschieden Engel der verschiedensten Funktionen und Grade. Bei seiner Verbreitung über die Länder vereinigte das Christenthum die Götter anderer Völker mit seinem Götterkreis: die Trinität der Inder, der Teufel der Parsen, die Hexen und Kobolde des Nordens hielten ihren Einzug. Als eigene Schöpfung kamen dazu die Heiligen, die Halbgötter der christlichen Mythologie.

Verfolgt man geschichtlich das wechselnde Ueberwiegen der monotheistischen und der polytheistischen Idee in den Religionen, so läßt sich nicht verkennen, daß dieser Wechsel seinen tieferen Grund darin hat, daß bald die philosophische Reflexion bald die dichterische Verarbeitung der Religionsideen im Uebergewicht ist. In diesem Sinne trat in Griechenland gerade diejenige Philosophenschule, in der zuerst eine reinere Spekulation sich Bahn brach, die eleatische, auch zuerst mit der Verwerfung der Vielgötterei des religiösen Volksglaubens hervor. Mit Vorwurf wandten sich die Philosophen gegen die alten Dichter, die ihre Götter mit aller menschlichen Schwäche geschildert hatten. „Jeder, sagt Xenophanes, denkt sich die Götter in seiner eigenen Gestalt, der Neger denkt sie sich schwarz, der Thrazier rothhaarig, und Pferde und Ochsen werden sie sich vermuthlich als Pferde und Ochsen denken. Aber der Gottheit kann weder eine menschliche noch überhaupt eine äußere Gestalt beigelegt werden. Auch an viele Götter zu glauben ist widersinnig: denn die Gottheit muß das Vollkommenste sein, und es kann nur ein Vollkommenstes geben." Dieser reinere Monotheismus wirkte nun wieder auf den Volksglauben und auf den Ausdruck, den dieser bei den Dichtern fand, zurück. In den griechischen Tragikern ist das Verhältniß des Zeus zu den übrigen Göttern völlig verändert. Diese bilden nun nicht mehr, wie bei Homer, eine selbständige und eigensinnige Bande, die dem Vater der Götter oft genug zuwiderhandelt, ihn betrügt und überlistet, sondern sie werden zu abhängigen Wesen, deren Wille von Zeus bestimmt wird, und die er als seine Diener und Boten in die Welt sendet. Der so in der Poesie veredelte Volksglaube beeinflußte aber seinerseits die Philosophie. Diese brachte die Vielheit der Volksgötter in ein gewisses System, in welchem der einzelne Gott den einzelnen Dingen gegenüber jene höhere Macht vertrat, mit welcher der oberste Gott das Weltganze umfaßte. Man

dachte sich die Welt als eine Stufenleiter abnehmender Vollkommenheit, jedes Einzelne von göttlicher Kraft erfüllt, und das Ganze wieder von einer höchsten Kraft zusammengehalten, in welcher der Ursprung aller Dinge ruhe. Diese philosophische Verbrüderung des einen Gottes mit dem Polytheismus hat Plato ausgebildet. Die Neuplatoniker haben sich ihrer bemächtigt, um damit dem sinkenden hellenischen Heidenthum eine letzte Schutzwehr zu bauen. Das siegende Christenthum aber nahm jene Idee einer Stufenfolge der Vollkommenheit in sich auf: es gab der Welt in neuer Form den Polytheismus mit der monotheistischen Spitze. Aber im Bewußtsein der Völker, denen die alte Kultur verloren gieng, und die eine neue sich noch nicht errungen hatten, überwucherte bald wieder der Polytheismus. Ihn befestigte die neu erstehende Kunst. Je reiner und übersinnlicher die Idee des einen Gottes wurde, auf der die Religion gegründet war, um so mehr mußte sich die Kunst mit der Darstellung jener dem Menschen näher stehenden göttlichen Wesen begnügen, welche die Phantasie sich geschaffen hatte. In der Kunst lebten wie im Bewußtsein der Menge nur noch der Erlöser, die Jungfrau, die Engel und Heiligen. —

Der historische Entwicklungsgang der monotheistischen Idee steht in bestimmter Beziehung zur Entwicklung des Polytheismus. Im Anfang läßt jene kaum noch aus dem polytheistischen Systeme sich abtrennen. Sie macht nicht etwa als Anbetung der Natur im Ganzen sich geltend gegenüber der Verehrung besonderer Naturerscheinungen, sondern sie bleibt noch befangen im Einzelnen. Es ist eine einzelne bestimmte Naturgewalt, die vor allen andern Verehrung genießt. Indem aber die Erscheinungen in persönliche Gottheiten verwandelt werden, wird zugleich der oberste als der herrschende Gott dargestellt; er wird, wenn das Nachdenken sich auf den Ursprung der Dinge richtet, zum Schöpfer der Menschen, der Götter, ja der Welt selber. Die einzelnen Naturgötter haben diesem obersten Gott gegenüber anfänglich noch Selbständigkeit. Bloß die größere Gewalt ist es, die ihn auszeichnet. Allmälig nur wird diese größere Gewalt zur Allgewalt, indem unter dem Einfluß der Personifikation die Götterwelt nach der Analogie der menschlichen Welt konstruirt und ihr daher Einer als Herrscher gesetzt wird. So bereitet in dieser frühen Zeit die Vermenschlichung eine reinere Gottesidee vor. Indem aber die einzelnen Naturerscheinungen näher zergliedert werden, geht allmälig dem Denken die Vermenschlichung der Naturgötter verloren. Ist dieser Schritt geschehen, so kann es nun auch in dem obersten Gott nicht mehr einen Herrscher von menschenähnlichem Wesen sehen. Wie das Einzelne

Ausfluß einer besonderen göttlichen Kraft ist, so wird nun die höchste Gottheit als die Seele betrachtet, die das Ganze zusammenhält. Bliebe die Religion bei der Naturvergötterung stehen, so wäre der Pantheismus das letzte Ziel, dem sie zustrebte. Aber das Ziel einer Volksreligion ist der Pantheismus niemals gewesen. Denn nur die philosophische Spekulation vermag die Religionsideen an einem einzigen Faden weiter zu führen; in der Geschichte greifen stets der Fäden viele in einander. Wo daher die Philosophie aus der pantheistischen Idee heraus den Religionskultus zu gestalten versuchte, wie im Brahmanenthum, da hat sich bald das religiöse Bedürfniß der Völker seine eigenen Wege gesucht. Der Pantheismus ist die abgeschlossene Philosophie der Naturvergötterung. Wäre die Naturvergötterung der einzige und letzte Religionskultus, so bliebe der Pantheismus die einzige und letzte Religionsphilosophie. Aber wir haben bereits noch eine andere Religionsidee kennen gelernt, die vielleicht so früh da ist wie der Naturdienst, die anfänglich mehr zurücktritt, die in dem Maße als der Naturdienst, unter dem Einfluß der Erkenntniß der Naturgesetze, zum Weichen kommt, von immer größerer Bedeutung wird. Es ist die Verehrung der Mächte, die das menschliche Schicksal beherrschen. Indem man die Naturgötter menschlich darstellt, macht man sie gleichzeitig zu Schicksalsgöttern. Aber diese Doppelnatur bleibt nicht bestehen, — indem der Schicksalsgott immer mächtiger seine Rechte fordert, muß der Naturgott zu Grunde gehen. So entstehen allmälig die Schicksalsgötter aus den Naturgöttern. Aber es wäre unrichtig, wenn man sagen wollte, daß die Verehrung des Schicksals aus der Anbetung der Natur entspringe. Wir werden später Thatsachen kennen lernen, die unwiderleglich beweisen, daß beide Momente des religiösen Kultus von Anfang an neben einander bestehen. Und es ist ebenso gewiß, daß anfänglich auch beide Momente von einander getrennt werden. Bei den ältesten griechischen Dichtern finden wir noch deutlich die Andeutung dieser Trennung. Der Zeus des Homer steht unter der Macht des Schicksals, die höher ist als selbst die Götter. Doch bei Homer schon wird der alte Naturkultus allmälig verdrängt, seine Götter greifen — so weit das höhere Fatum es zuläßt — fortwährend in das menschliche Leben ein. Erst bei den spätern Dichtern aber wird Zeus mit dem Schicksal selber verschmolzen. Die Idee hat sich Bahn gebrochen, daß es die nämliche Macht ist, die den Lauf der Welt und das menschliche Leben lenkt.

Dieser Entwicklungsgang der Religionsideen tritt deutlich in der Philosophie hervor. Der Pantheismus ist in Griechenland nur in

einer untergeordneten spätern Philosophenschule, der Stoa, zum Prinzip erhoben worden. Bei den ältesten Denkern findet die Naturvergötterung mit der Bevorzugung einer einzigen Naturerscheinung unmittelbar ihren philosophischen Ausdruck: sie schreiben allen Dingen göttliche Kräfte zu, aber in einem einzigen Element sehen sie die Quelle alles Gewordenen. Das Wasser, die Luft und das Feuer wurden nach einander als dieses zeugende Element betrachtet. Ist es nicht, als müsse die Spekulation genau den Stufengang durchwandeln, den der Naturkultus gemacht hat, der erst in Gäa und Uranos, der Erde und dem Himmel, die schöpferischen Mächte verehrte, um dann in dem blitzeschleudernden Zeus den Herrscher der Welt zu finden? Bei den jonischen Physikern tritt uns dann eine Anschauung der Götterwelt entgegen, die der Personifikation entspricht, welche dieselbe im Volksglauben erfährt. Die Götter werden als Wesen übermenschlicher Größe dargestellt, die wie alles Andere aus den Elementen oder Atomen zusammengesetzt sind. Durch die mehr und mehr durchbrechende Beziehung des Göttlichen auf das menschliche Schicksal erhob sich dieser Naturphilosophie gegenüber der ethische Standpunkt. In eigenthümlichem Schwanken mit der Naturvergötterung findet sich derselbe bei Plato noch. Die höchste Gottheit fällt ihm mit der Idee des Guten zusammen, — wie den Ideen überhaupt, schreibt er ihr Realität und Wirklichkeit zu, und eben als realisirte Idee ist sie ihm die Gottheit. Aber auch in den Gestirnen, in dem Weltganzen erkennt er beseelte göttliche Wesen. Erst bei Aristoteles aber ist das sittliche mit dem kosmologischen Prinzip völlig verschmolzen: die Welt hat eine bewegende Ursache, die zugleich das höchste Gut ist, dem Alles zustrebt; sie ist ihm eine persönliche, außerweltliche Gottheit, die den Naturgesetzen, nachdem sie denselben einmal die Richtung gegeben, freien Lauf läßt, und die in den Geistern der Gestirne noch andere ewige Wesen neben sich hat.

Wir erkennen in diesem Entwicklungsgang des Denkens deutlich das Spiegelbild zu dem Entwicklungsgang der religiösen Ideen. Nur langsam folgt die Philosophie mit dem schwerfälligen Rüstzeug ihrer metaphysischen Untersuchungen dem leichten Flug der phantastischen Vorstellungen des Volksglaubens. Noch weit mehr, als sie selber diesem den Weg zeigt, wird ihr der Weg von ihm bereitet. Sie wiederholt in abgeklärter, abstrakter Form was der Volksglaube noch in dem bunten Gewand des Mythus verhüllt hatte. Aber je ursprünglicher die Spekulation ist, um so mehr ist auch sie an die phantastische Form gebunden. Dichten und Denken gehen anfänglich enge zusammen. Die

Idee ist gekettet an die sinnliche Vorstellung. Es bedarf langer Arbeit, bis das abstrakte Denken seinen selbständigen Weg wandelt, bis der Verstand gelernt hat mit seinen eigenen Begriffen zu rechnen statt mit den Produkten der Einbildungskraft, die stets bereit die Begriffe in eine sinnliche Form bringen. Die Philosophie geht im Anfang innig zusammen mit der Volksreligion, weil das dichtende Denken die Religion selber erzeugt hat, — sie entfernt sich von ihr, je fremder das Denken der Dichtung wird. Aber man kann wohl sagen, daß innerhalb der alten Philosophie das Ziel des abstrakten Denkens nie völlig erreicht wurde. Die Ideen Plato's waren ihrem Schöpfer wirkliche Dinge. Die höchste Welturſache des Aristoteles blieb ihm immer ein persönliches und sogar ein sinnliches Wesen. Das Denken hatte sich noch nicht von der Vorstellung losgelöst. Freilich war dies ein Mangel. Aber dieser Mangel bot den praktischen Vortheil, daß es der Philosophie leichter gemacht war, mit dem Volksglauben und seinen Bedürfnissen einen Vertrag abzuschließen, bei welchem beide Theile nichts zu verlieren brauchten.

Die Betonung des sittlichen Prinzips innerhalb der Religionsideen geht, wie man aus dieser übersichtlichen Betrachtung ihrer Entwicklung ersieht, unmittelbar hervor aus der Vorstellung der Schicksalsgötter. Ist einmal die Gottheit als ein das menschliche Leben nach Willkür lenkendes Wesen gedacht, so liegt es nahe nach den Ursachen zu fragen, durch welche sie in ihrer Lenkung bestimmt wird. Und hier erhebt sich dann nothwendig die Vermuthung, daß es die eigenen Handlungen des Menschen sein werden, welche das Wohlwollen oder den Zorn der Götter und darnach Glück oder Unglück ihm zuziehen. Hat sich eine vollkommnere Idee der Sittlichkeit gebildet, so wird dann diese als das Ziel hingestellt, welches das menschliche Handeln sich setzen muß, wenn es den Willen der Gottheit erfüllen soll. Aber wie die Idee der Sittlichkeit sich langsam nur weiter bildet und erst spät zu jenem Uebergewicht gelangt, das sie zur ausschließlichen Maxime des Handelns macht, so tritt auch das sittliche Prinzip in der Religion ursprünglich ganz in den Hintergrund. Es verräth eine grobe Unkenntniß der Geschichte und der Naturgeschichte des Menschen, wenn man, wie es zuweilen geschehen ist, die Sittlichkeit zur Erzeugerin der Religionen hat stempeln wollen. Diese Meinung entspringt aus jener oberflächlichen Betrachtungsweise, welche die ganze Geschichte aus Handlungen einzelner Individuen konstruiren und daher auch die Religionen als Produkte einzelner Religionsstifter darstellen möchte. Wie der Philosoph sein System, so sollen diese aus einem einzigen sittlichen Prinzip

heraus die Religionen erzeugt haben. Meist geht solche Anschauung aus einem übermäßigen Vertrauen zu der Sage hervor, die überall, um die Begebenheiten der Einbildungskraft faßlich zu machen, auf einzelne Menschen überträgt, was die Völker im Ganzen geleistet haben. Religionsschöpfer giebt es keine, — es giebt nur Reformatoren. Und die Reformatoren führen oft nur in die Wirklichkeit ein was Tausende vor ihnen und mit ihnen gedacht haben. Denn dem vorausstürmenden Gedanken folgt langsam die Geschichte nach. Eine erste Idee aber hat noch nie die Reform erzeugt.

Die Unabhängigkeit des moralischen Gewissens von der Furcht der Götter zeigt sich in ihren naivsten Offenbarungen bei vielen Naturvölkern. Ein Mord — namentlich gegen einen fremden Menschen verübt — wird von vielen Negerstämmen nicht als Vergehen angesehen, aber einen Festtag oder ein religiöses Speiseverbot nicht zu halten gilt für ein todwürdiges Verbrechen. Einen Diebstahl oder Ehebruch mag Derjenige rächen, den er betrifft, die Götter kümmern sich nicht viel darum, wohl aber sind diese im höchsten Grad beleidigt, wenn ein Mensch seine Jahre zählt, oder wenn ein Kranker sagt, daß er nicht gesund sei. Die Kamtschadalen ergeben sich Lastern und Ausschweifungen mit der Unbefangenheit des Naturmenschen, der nicht weiß, daß er Unrecht thut, — aber den Schnee von ihren Schuhen zu schaben halten sie für im höchsten Grad unmoralisch. Bei manchen Indianer- wie Negerstämmen, bei welchen schon ein regeres sittliches Gewissen angetroffen wird, steht doch dieses keineswegs im Vordergrund der Religionsideen. Die Beichte oder eine leichte Sühne genügen meistens, um Ablaß für die schwerste Schuld zu erhalten, während geringfügige Verstöße gegen den religiösen Kultus kaum eine Vergebung bei den Göttern finden können. Noch auf einer fortgeschrittenen Kulturstufe hat das äußere Religionsgesetz, das meistens einer bestimmten Symbolik oder der Rücksicht auf das körperliche Wohlergehen, oft aber auch dem Zufall oder der Willkür eines Einzelnen seinen Ursprung verdankt, bei weitem das Uebergewicht über die sittlichen Ideen, die allmälig mit dem Kreis der religiösen Vorstellungen verschmolzen werden. Die Reinheits- und Speisegebote bilden bei fast allen Kulturvölkern einen wesentlichen Bestandtheil des Religionsgesetzes. Bei den Aegyptern, Juden und Indern sind sie ein verwickeltes System von Vorschriften, deren strenges Festhalten gefordert wird. Sie stehen ungetrennt neben den Sittengeboten und ihre Uebertretung wird nicht selten weit strenger gestraft als die sittlichen Vergehungen.

Ein deutliches Maß für die Schwere, die ein Verbrechen in den

Augen eines Volkes hat, ist die religiöse Sühne, die das priesterliche Gesetz für dasselbe bestimmt. Wer gestohlen hat, sagt das Gesetzbuch der Brahmanen, soll einen Tag lang Alles was die Kuh hervorbringt, Milch, Butter, Urin und Mist, genießen, sonst aber nichts; der Mord an einem Menschen aus einer niedrigeren Kaste wird durch einige Gebete gesühnt; wer aber unwillkürlich eine Kuh, das geheiligte Thier, tödtet, der soll sich das Haupt scheeren, die Haut der Kuh als Gewand umlegen, sich auf eine Kuhweide begeben und drei Monate lang unter den Kühen leben; für Denjenigen vollends, der absichtlich solche Unthat verübt, giebt es gar keine Sühne, er muß sich zu Tode trinken mit kochendem Reiswasser.

Ueberall drängt in den Religionen die Scheu vor dem Uebertreten des äußeren Kultus das sittliche Gewissen besonders da in den Hintergrund, wo eben jener äußere Kultus sehr ausgebildet ist. Die phantastischen Religionen haben daher bis in die neueste Zeit, weit entfernt die Sittlichkeit zu heben, vielmehr einen verderblichen Einfluß auf dieselbe geübt. Je mehr der Verstoß gegen den Kultus als ein schweres Verbrechen den Gemüthern der Gläubigen geschildert wird, um so mehr erscheint diesen der Verstoß gegen das Sittengesetz als eine gleichgültigere Sache. Die strenge Beobachtung des Kultus wird als ein großes Verdienst betrachtet, das die kleinen Schulden des Gewissens wieder ausgleicht. So wird denn die sittliche Lebensführung entweder als etwas Untergeordnetes, ja Gleichgültiges angesehen, oder das Gewissen meint durch bestimmte Kultushandlungen sich von seinen Sünden befreien zu können. Am gefährlichsten wird aber da, wo einmal die Ueppigkeit des Kultus das sittliche Gefühl untergraben hat, eine halbe Aufklärung. Gleiche Sühne, denkt man, gleiche Schuld. Wenn ein Mönch Fleisch ißt, sagen die Klostervorschriften der Perser, so soll er wie ein Ehebrecher bestraft werden. Aber wie leicht geschieht es, daß Einer die Sünde des Fleischessens nicht mehr begreifen kann! —

Wenn in den meisten Religionen das sittliche Moment zurücktritt, in keiner vielleicht ausschließlich herrscht, so läßt sich hingegen wohl auch nicht ein einziger Fall auffinden, wo nicht die genauere Untersuchung von Anfang an ein Hereintreten der sittlichen Begriffe in die Religionsideen nachwiese. Sie stehen nur mehr im Hintergrund, und sie sind ja an sich schon weit unvollkommner als auf einer gereifteren Kulturstufe. Es spricht sich diese frühe Vermengung des Ethischen mit der Religion namentlich in dem Glauben an eine künftige Wiedervergeltung der Sünde aus. Sehr selten kommen hierauf gehende Andeutungen bei den Negervölkern vor, gewöhnlich hat hier die Vergeltung

im andern Leben nur auf die religiösen Pflichten Bezug. Doch wird da und dort der Himmel als der Aufenthaltsort der Guten bezeichnet; die hier straflos gebliebenen Verbrecher sollen von Gott im andern Leben bestraft werden. Weit reger ist das sittliche Gewissen des Indianers. Zweifelsohne ist unter den wilden Stämmen Amerika's der Glaube an eine moralische Wiedervergeltung schon vor der Ankunft christlicher Missionäre weit verbreitet gewesen. Die Guten und Tapfern liebt der große Geist, er versammelt sie nach dem Tode zu sich, in herrlichen Jagdgründen verbringen sie ein seliges Leben; die Seelen der Verbrecher und Feiglinge aber müssen ruhelos wandern, sie sind im andern Leben elend, müssen sich auf dornigen Feldern umhertreiben; oft denkt man sich auch, daß das höchste Wesen schon auf Erden nach Verdienst die Schicksale der Menschen vertheile. Dabei ist stets freilich der Begriff des Guten und Bösen noch eigenthümlich beschränkt: neben der Treue und Freigebigkeit gilt auch die physische Stärke oder die Uebung des Jägers als eine Tugend. Die Eskimos sagen: in die Wohnung der Seligen, die in den Tiefen des Ozeans liegt, kommen nur die Tapfern, die viel Muth und Geschicklichkeit gezeigt, viele Wallfische und Seehunde erlegt haben. Bei den Polynesiern steht das moralische Gewissen zu den Vorstellungen über das künftige Leben, wie es scheint, in gar keiner Beziehung, dennoch aber fehlt dasselbe keineswegs: die Götter strafen, so ist meist die Ansicht, den Schuldigen sogleich nach der That, jedenfalls noch in diesem Leben. Die Seelen der Verstorbenen befinden sich aber im künftigen Leben nicht nach ihren Eigenschaften, sondern nur nach dem Rang ihrer früheren Inhaber etwas verschieden.

So läßt sich denn nicht verkennen, daß eine gewisse Beimengung sittlicher Ideen zu den Religionsvorstellungen von Anfang an kaum ganz fehlt, wenngleich jene Ideen theils an sich, theils durch die Vermischung mit den Elementen eines äußern Religionskultus noch getrübt sind. Die ethische Grundlage der Religionen läßt sich hier der monotheistischen Idee vergleichen, die gleichfalls noch in den rohesten Ursprüngen zu erkennen ist. In der That ist diese Vergleichung keine zufällige. Es ist klar, daß das Hervortreten des ethischen Momentes mindestens den Monotheismus befestigen hilft, wenn es nicht gar denselben miterzeugt hat. Sobald der Mensch von der Gottheit für sein Thun Belohnung hofft oder Strafe fürchtet, muß ihm das Göttliche, in dessen Hand er sein Leben giebt, mehr und mehr in eine einzige Person zusammengehen. So lange eine Vielheit von Göttern widerstreitend im Himmel waltet, muß auch das Sittliche ein schwankender

Begriff bleiben: was der eine der Götter belohnt, wird der andere bestrafen. Der Vollzug einer einzigen Idee kann nur in einer Hand liegen. Als Vollstreckerin des Sittengesetzes kann die Gottheit nicht gleichberechtigte Götter, sondern nur noch dienende Wesen neben sich haben. Je reiner das Sittengesetz sich in den Vordergrund der Religionsvorstellungen erhebt und die Vorschriften des äußeren Kultus verdrängt, um so reiner muß auch die monotheistische Idee in der Religion ihre Verwirklichung finden. Fast überall wird daher die sittliche Lenkung des Lebens in die Hand des einen obersten Gottes gelegt. Er übernimmt das Vergelteramt im jenseitigen Leben. Wo er noch einen bösen Geist neben sich hat, der ihm die Strafe abnimmt, weil der Gott des Guten auch nur Gutes erzeigen kann, da ist dieser böse Geist doch meist als ein dienendes Wesen gedacht, dessen Wille von dem Willen des höchsten Gottes gelenkt wird.

Nur eine Religion, deren einziges Gesetz das Sittengebot, und deren einziger Kultus die Erfüllung dieses Gebotes wäre, vermöchte wohl die Idee des einen Gottes in ihrer reinsten Form zum Ausdruck zu bringen. Aber eine solche Religion müßte vollkommen von der Phantasie sich befreien. Denn sobald die Phantasie die Gottheit gestaltet, macht sie aus ihr ein endliches Wesen. Und ein endliches Wesen fordert nothwendig helfende oder dienende Geister, die überall da sind, wo es selber nicht sein kann. So wird der phantastische Monotheismus stets mit Polytheismus durchsetzt, und wenn die Religion der Phantasie nicht entbehren kann, so bedarf sie der vielen Götter ebenso wie sie des einen bedarf. Mit den vielen Göttern kommen aber auch wieder Elemente in die Religion herein, die an sich mit dem Sittengesetz nichts zu thun haben. Es entsteht Mannigfaltigkeit des Kultus, je größer dieser ist, um so mehr richtet sich die Aufmerksamkeit auf seine äußeren Formen, und so entfernt sich der Kultus immer wieder von jenem idealen Ziel, wo er in dem sittlichen Gehalt des Lebens seine Erfüllung findet.

Aber ist dieses ideale Ziel überhaupt innerhalb der Religion zu erreichen? Ist es nicht ein Ziel, welches nur das philosophische Denken, nie aber die Religion der Völker sich setzen kann? Kann diese jemals von der Phantasie sich befreien? In der That, die Religionen sind die Kinder des Denkens und Dichtens, die in die Gefahr des Untergangs kommen, sobald nur einer ihrer Erzeuger verloren geht. Monotheismus und Polytheismus gehen immer zusammen. Bald überwiegt dieser, bald jener. Wo sich die dichterische Phantasie entfaltet, tritt der eine Gott zurück vor den vielen Göttern; wo sich das

philosophische Denken der Religionsideen bemächtigt, werden die Vielen von dem Einen gestürzt. Da aber Dichten und Denken wohl immer neben einander bestehen, so werden auch die Vielen und der Eine nicht untergehen.

Verstand und Einbildungskraft erscheinen uns hier in einem fortwährenden Kampfe. Gleichwohl läßt sich ein Ziel denken, wo beide sich in Frieden vereinigen. Die Phantasie kann sich befreien von den Kultusformen, die ein äußerer Zwang ihr auferlegt. Ist die Phantasie erst freigegeben, dann kann sie Schritt für Schritt dem individuellen Denken nachfolgen und den Bedürfnissen desselben sich anpassen, — während sonst oft genug das Denken genöthigt ist in den Spuren zu wandeln, die der aufgedrungene phantastische Vorstellungskreis ihm erlaubt. Dies ist das Ziel, dem unaufhaltsam die Religionen zustreben: daß nicht die religiösen Vorstellungen dem Denken eine Schranke setzen, sondern daß das Denken den religiösen Vorstellungen die Grenze zieht. Doch erreichbar ist dieses Ziel nur dann, wenn die Vorstellung und das Denken beide schrankenlos Jedem offen stehen. So bleibt es wenigstens dem Einzelnen gestattet die religiösen Ideen in der Vollkommenheit, die ihm möglich ist, zu gestalten. Aber das Seherauge der Phantasie zu blenden wäre nicht weniger grausam, als wenn man die Flügel des freien Denkens verkürzen wollte. —

Die nämlichen Grundthätigkeiten, die in der menschlichen Seele stets neben einander vorkommen, liegen auch den gestaltenden Faktoren der Religionen zu Grunde. Das Vorstellen sucht das Ganze zu zergliedern, in Einzelnes zu trennen, — das Denken sucht wieder das Einzelne unter allgemeine Gesetze zusammenzufassen. So gehen auch in den Religionen die Trennung in Einzelgötter und die Vereinigung zu einer einzigen Gottheit stets neben einander her. Doch jene beiden Thätigkeiten der Seele beruhen endlich immer wieder auf der nämlichen Grundform des psychischen Geschehens, — Vorstellen und Denken können nie von einander getrennt werden. Auch auf religiösem Gebiet wird nie eine Trennung gelingen.

Aber erhebt sich nicht im Lauf der Geistesentwicklung allmälig das Denken zur unabhängigen Herrschaft? Wird diese Herrschaft sich damit begnügen, daß sie die Vorstellung unterjocht, — wird sie nicht vielmehr dieselbe zu vernichten streben? Mehr und mehr vereinfacht sich ja der religiöse Vorstellungskreis. Die vielen Götter haben fast ganz dem einen Platz gemacht, — wird nicht am Ende, wenn die vielen vertrieben sind, auch der einzige und letzte noch nachfolgen?

Aus dem unbewußten Denken über die Welt und ihren Lauf stammt

die Idee des Göttlichen überhaupt. Sie ist der Grund, der das Räthsel dieser Welt in sich faßt. In die Vorstellung übertragen mußte sie eine sinnliche Gottesgestalt annehmen. Der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen entstammt der Polytheismus. Doch wie über dem Vielen nothwendig viele einzelne Götter stehen, so kann über die Einheit des Ganzen auch nur ein einziger Gott gesetzt werden. Dieser einzige Gott ist die letzte Ursache des Weltganzen. Mehr und mehr löst die Wissenschaft die Naturerscheinungen in ihre Gesetze auf und legt damit ihre zerstörende Hand an jene Götter, die sich eine frühere Zeit als menschliche Beweger der einzelnen Erscheinungen dachte. Aber an den Gott, der das Ganze lenkt und zusammenhält, kann sie nimmer die Hand legen. Denn die Einfügung des Weltganzen in das System ihrer Begriffe ist zwar die höchste Forderung, die sich die Wissenschaft stellt, aber sie kann auch immer nur Forderung bleiben. Ein Gesetz, das alle Dinge beherrscht, ist Chimäre, sobald man es für auffindbar hält. Die Idee aber, daß ein solches Gesetz existirt, ist ebenso unzerstörbar wie das Gesetz selbst unerreichbar. Wir haben gesehen, daß die Wissenschaft stets die Gesetze, die sie findet, in ein vorstellbares Bild, das heißt in eine Hypothese oder in ein Symbol, übersetzen muß. Der Drang nach der Uebersetzung in das Bild ist aber schon vorhanden, ehe noch die Wissenschaft eigentlich begonnen hat. Die Natur- und Schicksalsgötter sind die Hypothesen und Symbole, die sich der nach Erklärung der Dinge strebende Sinn bildet, bevor er den Weg der wissenschaftlichen Forschung betreten. Ist die letztere entstanden, so setzt sie allmälig an die Stelle der Hypothesen und Symbole, welche im freien Gestalten der Phantasie die Volksreligion sich erschuf, ihre eigenen Hypothesen und ihre eigenen Symbole. Je mehr die Wissenschaft vorwärts schreitet, um so mehr wandelt sie die Hypothese zur Theorie um, und übersetzt sie die sinnliche Sprache des Symbols in den Ausdruck des abstrakten Denkens.

Aber *eine* Grenze giebt es, wo das freie hypothetische und symbolische Darstellen, das von Anfang an das dichtende Denken befolgt, für immer das einzige bleibt, und wo Hypothese und Symbol nicht einmal durch die Thätigkeit der Wissenschaft in bestimmte Schranken gewiesen werden. Die Wissenschaft beginnt, sobald der Mensch zu begreifen anfängt, daß es in der Welt Ursachen und Zwecke giebt. Hat er sich anfänglich die Ursachen in den Naturgöttern, die Zwecke in den Schicksalsgöttern verkörpert, so leitet ihn die tiefere Erkenntniß bald zur Einsicht in die Gesetze der Natur, viel später zur Einsicht in die Gesetze des Schicksals. Doch stets bleibt eine *letzte Ursache* und ein

letzter Zweck der Welt übrig. Nie kann die Wissenschaft weiter gelangen als deren Existenz darzuthun, eine Einsicht in die höchsten Gesetze des Geschehens, die jene letzte Ursache und jenen letzten Weltzweck beherrschen, kann sie nicht gewinnen. Sie kann beweisen, daß und warum ihr diese Einsicht nie erreichbar ist. Mit diesem Beweis aber hat die Wissenschaft ihre höchste Aufgabe gelöst. Sich selbst und der Religion hat sie ein sicheres Fundament nun bereitet.

Doch ist mit dieser Nachweisung einer letzten unendlichen Ursache und eines letzten unendlichen Zweckes nicht eben lediglich das Gebiet des Unfaßbaren von dem Reich des Wissens abgetrennt? Ist so die Religion nicht zu einem bloßen Asyl der Unwissenheit, wenn gleich einer als nothwendig begriffenen Unwissenheit gemacht?

Nur eine befangene und kurzsichtige Philosophie kann diesen Schluß ziehen. Auf Alles was im Licht selbst des klarsten Erkennens liegt werfen jene höchste Ursache und jener höchste Weltzweck ihre Schatten zurück. Auf jedes Naturwesen wird etwas übertragen von der Unendlichkeit der religiösen Ideen. So ist mit diesem letzten Schritt, den die Wissenschaft thut, dem religiösen Gefühl nicht entfernt eine Schranke gezogen, sondern es sind vielmehr die Schranken vernichtet, die bald der Zwang eines gedankenlosen Glaubens bald die Selbstüberhebung eines unvollkommenen Wissens geschaffen haben. — —

Sechsundvierzigste Vorlesung.

Leicht finden wir es erklärlich, wie die Betrachtung der mächtigen Naturerscheinungen dem Menschen Verehrung abnöthigt, und wie er deßhalb den Himmel, die Sonne, die Sterne zu seinen Göttern erhebt. Aber wie ist es möglich, daß nicht minder das Kleinste und Naheliegendste Anbetung findet? Wie sollen wir es deuten, wenn ein unbedeutendes Thier, ein beliebiger Baum, ein zufällig gefundener Stein göttliche Verehrung genießen? Besteht zwischen jener Richtung des religiösen Gefühls auf das Große und Wunderbare und dieser Verirrung desselben in das Kleine und Alltägliche nicht ein eigenthümlicher Widerspruch? Dennoch läßt sich nicht leugnen, daß diese widersprechenden Richtungen des Kultus in allen Religionen zu finden sind. Gewöhnlich sind beide innig zusammen gemischt. Zuweilen nur erhebt sich die eine fast zur ausschließlichen Geltung.

Jene Form der Vielgötterei, die in einzelnen unbedeutenden Gegenständen das Göttliche sieht, und die als Fetischdienst oder Fetischismus bezeichnet wurde, hat man früher fast allein bei den Negervölkern beobachtet. Man glaubte meist, daß ihre religiösen Vorstellungen in dieser Vielgötterei sich erschöpften, daß bei ihnen keine Spur eines Kultus zu finden sei, der mit den theistischen Ideen anderer Völker in Vergleichung gebracht werden könne. Wir haben bereits Thatsachen kennen gelernt, welche diese Ansicht als irrig darthun: wir sahen, daß fast alle Negerstämme einen höchsten allwaltenden Gott verehren, und daß die meisten auch den größeren Naturerscheinungen, wie der Sonne, dem Mond, dem Wechsel der Witterung, ihre Anbetung widmen. Es finden sich also hier offenbar dieselben Anschauungen, die

wir sonst als Aeußerungen des Monotheismus und Polytheismus kennen lernten. Allerdings aber tritt im Leben des Volkes der Fetischismus sehr in den Vordergrund.

Jeder Neger wendet seine Anbetung einem besondern Götzenbild zu, das er als den Schutz seines Hauses oder seiner Person betrachtet, zu dem er vor jedem Unternehmen sein Gebet richtet, und dessen Gunst oder Ungunst er alles Glück oder Unheil zuschreibt, das ihn betrifft. Oft hat dieses Götzenbild eine rohe Menschengestalt, zuweilen hat es auch gar keine bestimmte Form. Manchmal werden die Götzenbilder in besondern Hütten aufgestellt, mit Perlenkränzen, mit Muscheln und Federn geziert. Es entstehen so kleine Tempel, in denen man Opfer darbringt und sein Gebet verrichtet, — kurz, es entsteht ein Kultus, der mit den gewöhnlichen Formen des Götterdienstes im Ganzen übereinstimmt, und der äußerlich sich nur in dem einen Punkt unterscheidet, daß jedes einzelne Haus, ja jeder einzelne Mensch seinen eigenen Götzen besitzt. Aber diese äußere Verschiedenheit hat ihren tieferen Grund. Dem Neger ist das selbstgeschaffene Bild nicht bloß ein Symbol für den Gott, sondern es ist ihm der Gott selber. So lange das Bild nur Symbol bleibt, kann es der Bilder tausende für denselben Gott geben, sobald aber das Bild selber zum Gott wird, muß auch jedes Bild ein anderer Gott sein. Der Neger glaubt sein Götzenbild, seinen Fetisch selbst im Besitz übernatürlicher Kräfte. Nicht selten führt er daher den Fetisch mit sich, damit er ihm beistehe auf seinen Unternehmungen. Wenn es ihm schlecht geht, so trägt er aber auch kein Bedenken den Fetisch wegzuwerfen und sich einen neuen zu wählen; manchmal wird dann der böse Fetisch vorsichtig eingeschlossen oder verbrannt, um vor seiner Rache sicher zu sein. Ein frommer Neger aber hält sich immer mehrere Götzen und betet zu allen, damit, wo der eine nicht helfen kann oder mag, der andere bereit sei. Ein besonders gläubiger Mann war so auf nicht weniger als 20,000 Götter gekommen. Der Fetisch wird um so theurer gehalten, je öfter sich seine Wirkung erprobt hat; ein recht kräftiger Fetisch kann es dazu bringen, daß sein Ansehen sich weiter ausdehnt, und daß seine Verehrung allmälig über ein ganzes Dorf, ja über eine ganze Gegend sich ausbreitet. Der Besitz eines großen Fetisch ist Gegenstand des äußersten Neides. Eine Frau will lieber ihre Kinder verlieren als ihren Fetisch von sich geben. Bei der ersten Entstehung des Götzen wirkt häufig die Erfahrung mit. Ein Neger, der zu einem Unternehmen ausgeht, steckt den ersten Stein, den er sieht, in die Tasche; geht ihm das Unternehmungen gut, so schreibt er sein Glück dem Stein zu, und

dieser wird von nun an als Hausgötze angebetet. Ein anderer stößt mit seinem Fuß an einen Baum; er sieht darin die Andeutung, daß der Baum ein Fetisch sei und verehrt ihn. Selbst in den Werkzeugen, mit denen man täglich umgeht, wird eine göttliche Kraft gesehen: der Schmied verehrt seinen Hammer, der Krieger seine Waffe. Ja, auf Theile des eigenen Körpers erstreckt sich diese Verehrung. Ehe der Joruбaner auf Reisen geht, bringt er seinem Fuß Opfer dar; ein Jorubaner, der von einem anderen geschlagen war, fieng an seinen eigenen Schädel zu verehren, weil demselben der Schlag nichts geschadet hatte. Namentlich aber pflegt man in Allem, über dessen Herkunft man zweifelhaft ist, leicht eine übermenschliche Kraft zu sehen. Das Räthselhafte hat man ja überall mit dem Göttlichen vermengt. So kann es kommen, daß zufällig aufgefundene Kunstprodukte Gegenstände eines religiösen Kultus werden. Mungo Park stieß auf allerlei Töpfergeschirr, dem man Verehrung erwies und Grünes zuwarf, weil man nicht wußte, woher es gekommen war. Bei den Bambarras ist ein zufällig gefundener zerbrochener Krug Religionsstifter geworden. Ungewiß über seine Herkunft, bildete man sich die Meinung, daß ein mächtiger Gott sich denselben zur Wohnung erkoren habe. Daraus entsprang dann der Glaube, daß die Götter diese Art von Wohnungen lieben, und der Kultus der zerbrochenen Krüge wurde allgemein im Lande.

Gegenüber diesem mannigfaltigen Götzendienst werden die größeren Naturerscheinungen, die sonst vorzugsweise den Gegenstand der Verehrung bilden, oft nicht einmal als belebte und noch weniger als göttliche Wesen betrachtet. Die Sterne sind Lichter, die Sonne ist ein Stück Speck, oder sie wird des Abends in der Erde vergraben, um am Morgen wieder aufzustehen. Darüber wie die Dinge geworden seien macht man sich kaum einen Gedanken. Von den Menschen erzählt da und dort der Mythus, sie seien ursprünglich aus Bäumen gekrochen oder aus der Erde hervorgewachsen. Am Auge des Negers gehen gerade die großen Phänomene unbeachtet vorüber. In der sichern Gesetzmäßigkeit, in der sie sich immer wieder erneuern, reizen sie sein Nachdenken nicht. Aber das vielgestaltige Kleine, das in seinem wunderbaren Wechsel jeden Tag der Betrachtung neue Räthsel zu lösen giebt, beschäftigt seine Einbildungskraft und flößt ihm Verehrung und Furcht ein.

Jener Verehrung zufällig gefundener oder selbstverfertigter Götzen mengt aber immerhin ein dunkles Bewußtsein sich bei, daß das Götzenbild doch bloß ein Bild oder Symbol sei, und dieses Bewußtsein geht

nur gewöhnlich in dem äußeren Kultus wieder verloren. Oft wird es deutlich ausgesprochen, der Gott sei ein Geist, ein unkörperliches Wesen, das nur gewöhnlich in diesem besonderen Gegenstand seine Wohnung habe und denselben dadurch zum Talisman für seinen Besitzer mache. Es wird also wohl an dem Fetisch das äußere Ding von dem geistigen Inhalt, den man in demselben vermuthet, geschieden. Der Neger bringt seinem Fetisch Speiseopfer dar, damit er, wie er selbst ein Geist ist, so auch das Geistige der Speise in sich aufnehme. Der Gott ist an seinen Wohnsitz in dem Bilde nicht fest gebunden, sondern er geht ab und zu und ist bald mit größerer, bald mit geringerer Intensität darin gegenwärtig. So ist denn das äußere Fetischbild nicht einmal eigentlich ein verkörperter Gott, sondern mehr nur ein Amulet, wie überhaupt Amulete und Zaubermittel in dem Aberglauben des Negers eine wichtige Rolle spielen. Manche bewahren ganze Haufen solcher Amulete, die aus Knöpfen, Zähnen, Knochen und allen möglichen sonstigen Dingen bestehen, in ihrem Haus auf. Thüren und Thore werden zum Schutz der Häuser und Dörfer mit Amuleten versehen, den Kindern schon werden sie als Schutzmittel umgehängt. Amulet und Fetisch gehen ohne bestimmte Grenze in einander über, und der Fetisch selbst wird bald als bloßes Bild oder als Wohnung des Gottes bald wieder als Gott selber betrachtet.

Wollen wir diesen religiösen Kultus richtig würdigen, so müssen wir die mannigfachen Bezüge und Analogien, die derselbe in dem Kultus anderer Völker findet, in's Auge fassen. Die Religionen aller Völker sind von Fetischismus durchsetzt. Bei den Indianern hat man neben den öffentlichen Götzen, die schon dem Fetisch nahe genug stehen, häufig Bilder gefunden, die offenbar als Hausgötzen verehrt wurden. Jeder Indianer hat seinen besonderen Schutzgott, der ihm im Traum seine Gestalt kundgiebt; das im Traum erschienene Bild wird dann als Idol gewählt. Ein Indianer nahm sich ein zufällig gefundenes Muttergottesbild zum Fetisch. Als die Kanone in Amerika noch wenig bekannt war, wurde sie allgemein als ein göttliches Wesen angebetet. Auf Sumatra verehrt Jeder den Tag über das Ding, was er am Morgen zuerst sieht, und hat also für jeden Tag einen neuen Götzen. Als die Ostjaken zum ersten Mal eine Uhr sahen, erklärten sie dieselbe für eine Gottheit, die höher als ihre bisherigen Götter stehe. Auf Otahaiti wurde den Instrumenten und Küchengeräthen eines gestrandeten Schiffes göttliche Verehrung bezeigt. Bei den Lappen, den sibirischen Völkern und Polynesiern hat man Fetischbilder gefunden. Die Kurilen nehmen ihre Holzgötzen auf Seereisen mit und werfen sie in's

Meer, um den Sturm zu beruhigen. Die Tahitier glauben, daß die Götter nur an Feiertagen in ihren Bildern sitzen, sonst aber sich anderweitig beschäftigen. Die Jurten traktiren, wenn es ihnen schlecht geht, ihre Hausgötter mit Peitschenhieben. Wenn ein russischer Bauer Mißgeschick hat, so leiht ihm ein guter Freund, dem es besser geht, auf einige Tage sein Heiligenbild. Die Anbetung oft gebrauchter nützlicher Werkzeuge ist weit verbreitet. Von den Scythen wird erzählt, daß sie ein Schwert zu öffentlicher Verehrung aufsteckten. Bei den Hindus verehrt der Tischler in seinem Hobel, der Schreiber in seiner Feder das Göttliche.

In den Uranfängen der Religionen werden die rohesten Idole als Versinnlichungen der Gottheit gebraucht. Selbst dem formenreichen griechischen Götterkreis gieng die Anbetung roher Stein- und Holzblöcke voran. Die Pelasger hatten, wie Herodot berichtet, für Hera ein Brett, für Artemis einen Klotz, für Zeus einen Felsen. Diese Idole deuten auf eine Zeit hin, in welcher man sich die Götter noch nicht als persönliche menschliche Wesen dachte. Was uns sonst über die Religionsvorstellungen der Pelasger berichtet wird stimmt hiermit überein. Sie verehrten „namenlose Götter", offenbar also Gewalten, die nicht an eine bestimmte Naturerscheinung gebunden waren — denn mit dieser ist stets auch der Name da —, sondern die mehr als allgemeine kosmische Mächte in beliebigen Gegenständen ihre Wohnung aufschlagen konnten. Erst allmälig wurden — vielleicht unter dem Einfluß äußerer Anstöße — jene rohen Idole zu Symbolen der in einzelnen gewaltigen Naturerscheinungen sich kundgebenden göttlichen Kräfte. Indem man diese Kräfte personifizirte, gab man auch ihren bildlichen Darstellungen die menschliche Gestalt, und diese, anfangs noch von rohester Form, wurde mit der Entwicklung der Kunst mehr und mehr eine vollendete Nachbildung. Diese Vermenschlichung des Götzenbildes mag übrigens oft auch eintreten, ohne daß eine Beziehung auf Naturerscheinungen vorangeht. Wenigstens ist eine solche bei jenen zahllosen Fetischen der Neger, die eine rohe menschliche Form zeigen, nicht zu finden, und es liegt überhaupt wohl am nächsten, daß, wenn der Götze in der Phantasie eine Gestalt annimmt, diese die menschliche sei.

Nach diesen Berichten über die ältesten Kultusformen ist es nicht unwahrscheinlich, daß in einer frühen Zeit selbst bei den später hochgebildeten Völkern ein Fetischismus, hinter dem der erhabenere Naturkultus zurücktrat, herrschend war. Aber auch in der späteren Entwicklung der Religionen lassen noch oft genug Anklänge an jenen ursprüng-

lichen Fetischismus sich nachweisen. Ueberall wo die Religion eine massenhafte Bilderverehrung in ihren Kultus aufnimmt, da entsteht eine Anbetung der Götterbilder, die von dem Fetischdienst im Wesen nicht mehr verschieden ist. So waren bei den Mexikanern, bei denen gegen 300 allgemeine Götter Verehrung genossen, die zahllosen Götzenbilder Gegenstände besonderer religiöser Scheu. Ein eigener Tempel war errichtet, um die Götzenbilder besiegter Völker in sich aufzunehmen. Beim Feste Huitzilopochtli's wurde ein Bild dieses Gottes, das aus Pflanzensamen und dem Blut geopferter Kinder bereitet war, am Schluß der Ceremonie vom Priester mit einem Pfeil durchschossen, der König aß dann das Herz, an die Andern wurde der übrige Körper vertheilt. Dieser Gebrauch, den Leib des Gottes zu essen, der symbolisch gefaßt werden kann, wird im Kultus leicht zum rohesten Fetischismus: der Gläubige meint wirklich den Gott zu verzehren, und die Kirche macht endlich ein Dogma daraus. Jedes Symbol geräth in die Gefahr den Augen der Meisten als Wirklichkeit zu erscheinen. Jede bildliche Darstellung der Gottheit wird bei der rohen Menge zum Fetisch. Und leicht geschieht es dann, daß die Lehrer der Religion, statt mit Eifer jenen rohen Götzendienst zu zerstören, der sich selbst der reineren Ideen bemächtigt, vielmehr den Fetischismus zum Gesetz erheben. In allen Religionen hat man in dem Götterbild, auch wo ein klares Bewußtsein seiner bloß symbolischen Bedeutung vorhanden blieb, doch immer zugleich etwas von dem Gotte gesehen, und immer findet man ein gewisses Schwanken zwischen der Betrachtung des Bildes als Wirklichkeit und als Symbol. Bei den Griechen knüpfte sich an jedes Pallasbild, an jede Apollostatue ein besonderer Kultus; der Zeus von Olympia und der Zeus von Kreta waren derselbe Gott und doch wieder verschiedene Götter. Auch der Erlöser und die Heiligen haben in jeder Kapelle ihre eigenthümlichen Wunderkräfte, die Jungfrau Maria trägt von Hunderten ihrer Wallfahrtsorte ihre besonderen Namen, ja jedes Kreuz, jedes Muttergottesbild am Wege beansprucht seinen besonderen Kultus. Indem man so jedem einzelnen Bild derselben Gottheit eigene Bedeutung zuschreibt und daher auch eigene Verehrung weiht, sieht man offenbar in diesen Götterbildern nicht mehr die Symbole einer und derselben göttlichen Kraft, sondern man verschmilzt das Symbol unmittelbar mit dem Gotte und sieht nun in den verschiedenen Bildern auch verschiedene Götter.

Diese innige Verknüpfung des Bildes mit dem was es bedeutet liegt in der psychischen Eigenthümlichkeit des Menschen tief begründet. Wie wir keine Idee fassen können, ohne sie alsbald in ein vorstellbares

Bild zu übersetzen, so vermögen wir uns auch keine Vorstellung zu gestalten, ohne sie mit der Idee zu beleben. Der Naturmensch kann sich das Sinnliche ebenso wenig ohne den geistigen Inhalt wie einen Geist ohne sinnliche Verkörperung denken. Man hat es gefährlich gefunden, einen Neger abzumalen, weil der Gemalte fürchtet, ein Theil seines Geistes könne in das Bild übergehen. Indianer, denen eine Büffelheerde abhanden kam, meinten, ein Maler, der dieselbe gezeichnet, habe sie in seiner Mappe davongetragen. Wie nun der Neger sein Bild nicht denken kann, ohne zu denken, daß er selbst in dem Bilde sitze, so kann er auch ein Götterbild nicht anschauen ohne zu glauben, daß in dem Bilde wirklich der Gott sei. Indem allmälig die Abstraktion das Geistige von dem Sinnlichen trennt, faßt sie auch mehr und mehr das Bild als reines Symbol auf. Aber immer zwingt die Macht der Vorstellung wieder das Symbol in den Gott zu verwandeln, und ihren Sieg hat die Idee erst da errungen, wo die Religion alle äußeren Symbole vernichtet.

Noch durch andere Aeußerungen macht der Fetischismus fast in allen Religionen sich geltend. Ich habe erwähnt, wie beim Neger unmittelbar das Amulet aus dem Fetisch hervorgeht. Dieselbe Erscheinung findet sich überall, wo in der Religion der Bilderdienst aufkommt. Glaubt man, daß in dem Bilde der Gott selbst gegenwärtig sei, so wird natürlich dem Besitz des Bildes ein göttlicher Schutz zugeschrieben. Indem man das Bild mit sich führt, glaubt man den Gott selbst als seinen Wächter bei sich zu haben. Bald wird dann jene wunderthätige Kraft, die dem versinnlichten Gotte zukommt, auf beliebige andere Gegenstände übertragen, denen man durch einen geheimnißvollen Vorgang jene Kraft mitgetheilt glaubt. Bald geschieht diese Mittheilung durch die bloße Berührung mit einem wunderthätigen Götzenbild, bald durch die Weihe des Priesters, der als Stellvertreter der Gottheit gilt. Manchmal wird auch bloß aus der Erfahrung geschlossen, daß irgend ein Ding mit wunderthätiger Kraft begabt sei: dem Besitzer ist es ein oder das andere Mal glücklich ergangen, als er es zufällig bei sich führte; flugs macht er nun den Schluß, daß das Ding die Ursache seines Glückes gewesen sei. Im Allgemeinen ist das Amulet dadurch von dem Fetisch verschieden, daß es nicht als die Verkörperung des Gottes, sondern bloß als ein von dem Gott mit Wunderkraft begabter Gegenstand betrachtet wird. Aber da in einem solchen immerhin doch auch etwas Göttliches angenommen werden muß, so geht nothwendig das Amulet unvermerkt in den Fetisch über. —

Betrachten wir das Wesen des Fetischismus näher, so ist keine

Frage, daß wir es hier mit Erscheinungen zu thun haben, die von dem gewöhnlichen Kultus der Naturkräfte gänzlich verschieden sind. Es läßt sich keine irrthümlichere Auffassung denken, als wenn man, wie dies oft geschehen ist und noch geschieht, in dem Fetischdienst nur die niederste Stufe der Naturvergötterung erkennen will. Wir dürfen sicherlich den Fetischdienst nicht deßhalb, weil er sich häufig mit einer erhabeneren Naturvergötterung verbindet, mit dieser zusammenwerfen. Jene Verbindung ist nur eine äußerliche: sie wird nur möglich, indem die Naturgötter von den Erscheinungen, in denen man ihr Walten erkennt, losgelöst und zu selbständigen Wesen gemacht werden, die überall ihren Sitz nehmen und nach Willkür jedem Ding übernatürliche Kräfte verleihen können. Die großen Naturphänomene fesseln unmittelbar durch ihre imponirende Gewalt. Stets hat daher der Naturdienst gerade denjenigen Erscheinungen sich zugewandt, die nach der Natur des Landes die Bewunderung oder die Furcht besonders erregen mußten, also der Bewegung der Gestirne, der Macht des Gewitters und Erdbebens, der Gewalt des Feuers und der Ueberschwemmung. Doch die Gegenstände, denen der Fetischdiener seine Anbetung widmet, können an sich nicht Bewunderung noch Furcht wecken, — sie können dies nur durch die Vorstellungen, welche die Phantasie an sie knüpft. Der Stein, der Baum, den der Naturmensch zu seinem Fetisch nimmt, ist nicht anders beschaffen, als wie jeder andere Stein und jeder andere Baum; aber die Phantasie zaubert in ihn eine göttliche Kraft. Wohl ist das Spiel der Phantasie auch bei der Vergötterung jener gewaltigen Naturerscheinungen lebendig, doch hier kann über den Grund kein Zweifel sein: es äußert sich ja in den Erscheinungen unmittelbar eine übermenschliche Kraft, — warum sollen sie also nicht auf eine übermenschliche Ursache bezogen werden? Aber der Fetischklotz hat nichts an sich was ihn vor tausend Gegenständen gleicher Art auszeichnete. Was verleitet da, in ihm dennoch eine göttliche Macht zu sehen?

Vielleicht hilft es uns zur Lösung dieses Räthsels, wenn wir erwägen, daß der Naturmensch stets das Wunderbare und das Göttliche mit einander verschmilzt. Wunderbar aber ist ihm Alles. Nicht bloß im Blitz, im Donner, in den Fluthen der Ueberschwemmung erkennt er die Macht eines Gottes: in jedem rauschenden Blatt, in jeder rieselnden Quelle hört er die Stimme eines übernatürlichen Wesens. Auch das Kleinste beseelt er was ihn umgiebt. Zunächst lenkt Alles was sich bewegt und verändert sein Auge auf sich, denn alle Bewegung und Veränderung muß er ja einer Kraft zuschreiben, die in den Dingen lebt, und leicht entsteht dann die Vermuthung, daß diese Kraft

auch auf ihn herüberwirke und sein Schicksal günstig oder ungünstig gestalte. Hat aber einmal die Phantasie die kleine belebte Welt mit Wunderkräften ausgestattet, so überträgt sie dies geheimnißvolle Walten auch auf andere Dinge, — sie glaubt nun bald die Wunderkräfte der Gegenstände aus der Erfahrung erkannt zu haben, und die leichtgläubige Erfahrung ist geneigt das Gebiet des Wunderbaren immer mehr zu erweitern.

Eine sehr verbreitete Erscheinung, die mit diesem Zug das Geheimnißvolle in der Natur zu entdecken in Verbindung steht, ist die Verehrung der Thiere. Fast bei allen Naturvölkern werden gewisse Thiere als heilig geachtet. Die Neger erweisen dem Elephanten, der Hyäne, dem Tiger, dem Krokodil, manchen Schlangenarten eine göttliche Verehrung. Oft wird ein solches Thier, wie z. B. in Dahomey der Elephant, als der nationale Fetisch betrachtet, dem man Opfer bringt, und dessen Tödtung sorgfältig gesühnt werden muß. Auch Thiere, die nicht gerade göttlich verehrt werden, gelten in Afrika zuweilen für klüger als der Mensch, wie die Affen, von denen man glaubt, daß sie absichtlich ihre Sprache verheimlichen. Unter den Indianern ist der Biber, die Eule und namentlich die Klapperschlange hoch geehrt. Jeder Einzelne hat ein Thier zu seinem persönlichen Schutzgeist. Viele leiten ihre Abstammung von den Thieren her. Stets ist der Naturmensch geneigt, das Thier mindestens dem Menschen an Verstand gleich zu stellen; oft traut er ihm aber auch eine tiefere Einsicht zu. Mit Ehrfurcht redet der Indianer die Klapperschlange als ein höheres Wesen an, mit dem Hunde, der ihm durch täglichen Umgang vertrauter ist, redet er wie mit seinesgleichen. Vor dem Elephanten verbeugt sich der Neger und bittet ihn seines Lebens zu schonen. Als im östlichen Südafrika ein Esel erschien, fiengen die Eingeborenen an ihn über ihre Angelegenheiten zu Rathe zu ziehen und deuteten jede Handlung des Thieres als eine Kundgebung seiner Meinung. In Bornu geht die Sage, daß die Menschen einst die Sprache der Thiere verstanden. Auch unsere Thierfabel fängt bekanntlich oft mit dem Satze an: „damals als die Thiere noch redeten.“ Es liegt hierin wie in der Thierfabel überhaupt die Erinnerung an eine Zeit, in der man den Thieren noch höhere Verstandeskräfte zuschrieb.

Mit der Verehrung der Thiere wird häufig die Anschauung in Verbindung gebracht, daß die Seelen der Verstorbenen in den Thieren ihre Wohnung nehmen. Man verschmilzt hier, wie so oft, zwei Räthsel in eines. Dort erscheinen die Thiere als geheimnißvolle Wesen, deren Thun man sich nur aus übernatürlichen Kräften erklären

kann, hier tritt der Tod als eine völlige Vernichtung aller geistigen Thätigkeit vor's Auge. Die Vernichtung bleibt immer undenkbar. So stimmt man sie denn zur Metamorphose herab, und in den Thieren, in denen, wenn auch verschleiert, ein geistiges Leben sich kundgiebt, ahnt man die verschwundenen Seelen der verstorbenen Vorfahren. Zuweilen hat diese Verknüpfung vielleicht einen noch viel näher liegenden Grund: man denkt sich, daß das Thier, welches den Leib des Verstorbenen verzehrt, zugleich damit seine Seele sich aneigne; hierfür spricht wenigstens, daß man oft gerade vor solchen Thieren, die bekannter Maßen vorzüglich vom Fleisch der Todten leben, wie vor dem Wolf, der Hyäne, eine religiöse Scheu besitzt. Umgekehrt pflegt der Wilde Theile von Thieren zu verzehren, um deren Eigenschaften zu erwerben. So essen die Dakota-Indianer die Leber der Hunde, um deren Muth und Gewandtheit sich anzueignen.

Der Glaube an ein Fortleben der Seele in Thierleibern, dessen Spuren fast überall sich finden, ist in der Seelenwanderungslehre zu einem konsequenten System ausgebildet. Die alte Heimath dieser Lehre ist Afrika. Aber da und dort noch hat sie sich aus jenen natürlichen Bedingungen selbständig entwickelt. So findet sich auch in der neuen Welt die Vorstellung eines Uebergangs der Seele in Thiere weit verbreitet, sie war namentlich in Mexiko neben der Idee der Seelenwanderung durch Wolken und Gestirne ausgebildet. Wir treffen aber bei den Naturvölkern nirgends Andeutungen, daß der Uebergang der Seele in einen Thierleib als Strafe aufgefaßt würde. Diese Anschauung beginnt offenbar erst da aufzutreten, wo das Thier als ein niedriger stehendes Geschöpf erkannt ist. Dann werden die Eigenschaften der verschiedenen Thiere verglichen, und die hervortretenden Züge werden mit dem was man am Menschen beobachtet in Verbindung gebracht. So wird nach der Lehre der Brahmanen der Grausame als reißendes Thier wiedergeboren, der Mörder als Hund oder Eber, der Schwatzhafte als Vogel, andere Vergehen lassen ihn als Elephant, Wurm, Insekt oder als Sudra — der nicht höher als das Thier steht — von Neuem zur Welt kommen. In dieser Gestaltung der Lehre liegt offenbar eine gewisse Symbolik. Das Thier, in welchem eine bestimmte Eigenschaft überwiegt, wird als Symbol dieser Eigenschaft gebraucht. Im Leben aber wird diese Symbolik, wie immer, zur Wirklichkeit.

Noch höher erhebt sich der Thierkultus, wenn einzelne Thiere als die irdischen Wohnungen der Götter betrachtet werden. Von jener ursprünglichen Stufe der Naturvölker, die in dem Thier unmittelbar eine göttliche Macht erkennen, ist hier nicht mehr die Rede. Nachdem

die ganze Natur schon mit mächtigen Göttern bevölkert ist, tritt die Anschauung auf, daß jeder dieser Götter ein einzelnes Thier sich zur Wohnung nehme. Aehnlich wie sonst das Götzenbild oder ein todter Naturgegenstand als der Sitz des Gottes gilt, so wird nun das lebende Wesen, in welchem man die dem Gott zugeschriebenen Eigenschaften vorzugsweise zu finden glaubt, als die Verkörperung des Gottes betrachtet. Es treten daher nun einzelne Thiere, die als die Inkarnationen bestimmter Gottheiten angesehen werden, besonders hervor. Am meisten war dieser Thierkultus bei den Aegyptern ausgebildet, aber er hat wahrscheinlich keinem Volke ganz gefehlt. Dabei ist es zweifellos, daß diese Verehrung der Thiere keineswegs eine bloß symbolische war. Von den Aegyptern berichten uns die alten Schriftsteller ausdrücklich, daß sie in den Thieren die Götter selber gesehen hätten; ja im Bewußtsein des Volkes scheint die Thiergestalt des Gottes so sehr in den Vordergrund getreten zu sein, daß sie die andern Anschauungen von demselben völlig verdrängte. Meistens gieng aber dann auch die ursprüngliche Bedeutung der Thierverehrung verloren: man wußte entweder nur noch, daß ein gewisses Thier der Sitz eines Gottes sei, oder es hatte sich sogar bloß die religiöse Verehrung des Thieres erhalten, ohne daß man dasselbe mehr mit einer bestimmten Gottheit in Beziehung brachte; in beiden Fällen vermochte man sich über den Grund der Thieranbetung keine Rechenschaft mehr zu geben. Gewöhnlich füllten dann die Priester die Lücke, die hier blieb, mit irgend einem Mythus aus, der oft deutlich genug die Spuren späterer Erfindung an sich trägt.

Seinen Ursprung hat offenbar dieser Thierkultus, der so einen Theil des mythologischen Systems bildete, aus jener Scheu vor dem Thiere genommen, die dem Naturmenschen eigen ist. Tritt die Verehrung der Thiere zu der Anbetung der Naturmächte hinzu, so liegt es nahe, daß beide mit einander in Verbindung gebracht werden. Indem man die Götter personifizirt, kann man sie entweder in menschlicher oder in thierischer Gestalt vorstellen. Beides pflegt neben einander zu geschehen. So gut man die Seelen der Verstorbenen in die Thiere verlegt, so gut lassen die Geister der Götter in diesen sich denken. Auch hier werden zwei Räthsel in eines verschmolzen. Das wunderbare Walten der Gottheit wird mit dem geheimnißvollen Wesen der Thiere in Beziehung gebracht. Eine bessere Erkenntniß des Thierlebens überschreitet allmälig diese Stufe. Die Thiere gelten nun nicht mehr als die Götter selber oder als ihre irdischen Leiber, sondern bloß noch als die Symbole derselben. Diese Umwandlung in das Symbol

wird um so leichter geschehen, wenn — wie es oft nachweisbar ist — die hervorragende Eigenschaft des Thieres zu jener Anschauung, daß ein bestimmter Gott in ihm wohne, Veranlassung gegeben hat. Auf diese Weise sind die Thierbilder seit alter Zeit nicht bloß zum Symbolisiren bestimmter göttlicher Eigenschaften, sondern zur symbolischen Darstellung aller möglichen Dinge und Ereignisse benützt worden. Das Zurücktreten der individuellen Eigenthümlichkeiten des Thieres, die starke Ausprägung des Arttypus auch in geistiger Beziehung haben jene Benützung von jeher nahe gelegt. Neben der symbolischen Bedeutung wird dann aber stets das Thier auch als ein dem Gott geheiligtes und von ihm bevorzugtes Wesen aufgefaßt. So hat Zeus den Adler, Athene die Eule, der nordische Odin den Raben zu seinem Begleiter. In dieser zweideutigen Stellung zwischen Symbol und geheiligtem Thier hat sich noch gleichsam die Erinnerung an jenen ursprünglichen Zustand erhalten, wo das Thier selber der Gott war.

Die religiöse Scheu vor dem Thiere hat zweifelsohne darin ihren Grund, daß das ganze Leben und Treiben des Thieres für den Naturmenschen etwas Räthselhaftes hat. Das Thier ist dem Menschen ähnlich, und doch scheint es wieder im höchsten Grad unähnlich. Das Fehlen der menschlichen Sprache wird als der Besitz eines die menschliche Fassungskraft übersteigenden Sprachvermögens gedeutet. Die Sicherheit, mit welcher das Thier von frühester Jugend auf in instinktivem Thun für seine Bedürfnisse sorgt, wird als Ausdruck einer höheren Weisheit betrachtet. In den mancherlei Künsten, zu denen die verschiedenen Thiere durch ihre physische Organisation von Natur befähigt sind, glaubt man um so mehr Aeußerungen einer übermenschlichen Intelligenz zu erkennen, je höher auf dieser frühen Stufe körperliche Geschicklichkeit gestellt und selbst als Tugend geehrt wird. Je weiter sich die Handlungen eines Thieres von dem Handeln des Menschen entfernen, um so mehr erscheinen sie daher dem Naturmenschen als Aeußerungen einer göttlichen Kraft. Der lebende Mensch selbst wird niemals als Gott verehrt. Wo dies Reisenden widerfuhr, da geschah es immer nur kurze Zeit, so lange sie wegen verschiedener Hautfarbe und Körperbildung nicht für wirkliche Menschen gehalten wurden. Dies ist z. B. dem Seefahrer Cook begegnet, den man aber, als seine menschliche Natur erkannt war, nicht mehr anbetete, sondern todtschlug.

Wie der Naturmensch Thiere anbetet, weil er sich ihr räthselhaftes Wesen nicht erklären kann, so flößt ihm leicht Alles was ihm in ähnlicher Weise geheimnißvoll scheint religiöse Scheu oder Verehrung ein.

Was sich bewegt oder Töne von sich giebt wird meist als ein wunderbares Wesen angestaunt, manchmal auch für ein neues seltsames Thier gehalten. Der Naturmensch hält Alles was sich aus eigenem Antrieb bewegt für ein Thier, und alle Bewegung denkt er sich als eine willkürliche. Die Koloschen meinen bei Mondsfinsternissen, der Mond habe sich verirrt, und rufen ihm zu, um ihn wieder auf den richtigen Weg zu bringen. In Afrika wurde der Dudelsack zuerst als ein Thier angesehen. Die erste Kanone, das erste europäische Schiff hat unter allen wilden Völkern abergläubische Furcht erregt. Diese Scheu vor dem Ungewöhnlichen kehrt auch im alltäglichen Leben wieder. Jeder Mensch, der nicht ganz wie die große Mehrzahl aussieht, geräth leicht in Gefahr für einen Gott oder für einen Teufel zu gelten. Fast von allen Negervölkern werden Menschen mit Bildungsfehlern mit religiöser Scheu betrachtet. In Bornu und Senegambien glaubt man die Albinos im Besitz übernatürlicher Kräfte. In Kongo werden die Krummbeinigen mit besonderer Verehrung behandelt. Bei den Indianern genießen außer den Mißbildeten auch die Verrückten eine allgemeine Achtung, weil man sie im Besitz eines höheren Verstandes glaubt. Diese Scheu vor Menschen mit seltsamen Eigenschaften oder mit geistiger Störung ist noch tief in den Aberglauben der Neuzeit hineingewuchert. Noch jetzt gilt da und dort in dem civilisirten Europa jedes auffallende alte Weib für eine Hexe oder jeder unglückliche Epileptische für einen Teufelsbesessenen.

Die Scheu vor dem Räthselhaften überträgt sich auf Pflanzen, ja selbst auf unbelebte Objekte, namentlich wenn sie von auffallender Form sind; sogar Kunstgegenstände, besonders wenn ihr Ursprung unbekannt ist, werden mit Verehrung betrachtet. Aber auch wo man die Entstehungsweise kennt, sieht man doch manchmal immer noch in dem fertigen Ding ein Wunder, denn zwischen der Arbeit und ihrem Produkt läßt sich der Zusammenhang nicht unmittelbar überschauen.

Es kommt zu diesen Räthseln, welche die äußere Natur von allen Seiten dem Menschen bietet, noch ein tieferes Räthsel, das in seinem Innern liegt. Wenn er die großen Bewegungen in der Natur und alle äußern Erfahrungen nach der Analogie seiner eigenen Kräftewirkung erklärt, so reicht dies doch lange nicht aus, um alle Räthsel zu lösen, welche die Erfahrung ihm aufgiebt. Vor Allem ist es sein eigenes *Schicksal*, das ihm immer verborgen bleibt, und das ihm daher immer zu denken giebt. Während die äußern Naturerscheinungen meistens in regelmäßigem Ablauf sich wiederholen, bleibt das Geschick des nächsten Tages ihm ungewiß. Während aller Wechsel, den er in der

Natur sieht, Bewegung ist und ihm daher leicht erklärlich scheint, weil er eben die Bewegung aus seiner eigenen Bewegung kennt, bietet sich in der Veränderung, die das Schicksal bringt, ein Wechsel dar, der ganz außerhalb des Kreises der sinnlichen Vorstellung liegt. Nur eine Reihe von Erfahrungen giebt es, die ebenso räthselhaft sind, die ebenso wenig nach der Analogie der äußeren Kräftewirkungen beurtheilt werden können. Dies sind die inneren Erfahrungen. Wie das Schicksal unversehens, unsichtbar und doch fühlbar an den Menschen herantritt, so steigt auch der Gedanke im Bewußtsein auf, man weiß nicht, von wannen er kommt, ohne ein sichtbares Motiv kommt ein neuer Gedanke, der Zufall, scheint es, bestimmt den Wechsel des Fühlens und Vorstellens ebenso, wie er den Wechsel des Schicksals bestimmt. Aber an einen Zufall als Weltprinzip kann der Mensch auf keiner Stufe seiner Erkenntniß glauben, wenn er auch den Zufall noch so häufig im Einzelnen walten läßt. Hat er nur in einer kleinen Zahl von Fällen Ursachen der Erscheinungen entdeckt, so schließt er nach Analogie, daß auch in allen andern Fällen Ursachen vorhanden sein werden. So lange er diese Ursachen nicht in Naturgesetzen findet, so lange sucht er sie in geheimnißvollen Einflüssen. Das Denken ist ihm ein unsichtbares und unbegreifliches Geschehen, aber es ist doch ein Geschehen so sicher als irgend etwas das sich in der Natur ereignet. Wo er unsichtbare und unbegreifliche Einflüsse zu erkennen glaubt, da bezieht er sie daher auf etwas das diesem Denken analog ist, er bezieht sie auf einen geheimnißvollen Geist, der sich in sein Leben einmischt und es ebenso nach Gutdünken lenkt, wie der menschliche Wille, der ja auch nur eine geistige Existenz hat, die Dinge bewegt.

Keinem Volk fehlt die Abstraktion des Geistigen. Sie ist ganz gewiß einer der frühesten Schritte auf der Stufenleiter des Erkennens. Immerhin wird aber der Seele eine irgendwie sichtbare oder greifbare körperliche Beschaffenheit zugeschrieben. Es ist bekannt, daß die Alten sich die Seelen der Abgeschiedenen als schattenhafte Wesen dachten. Ebenso stellen sich die Polynesier die Seelen der Verstorbenen als Wesen vor, die dem Auge wie die Körper der Lebenden erscheinen, für die Hand aber substanzlos sind. Nach dem Tode trennt sich die Seele vom Körper, weßhalb man z. B. auf den Marianen neben den Kopf des Verstorbenen einen Korb stellt und die Seele bittet darin Platz zu nehmen. Dem Amerikaner ist die Seele ein Bild des Menschen im Kleinen; zuweilen trennt er die Seele in mehrere, z. B. in eine vegetative und sensitive oder in eine gute und böse, was ziemlich unserer Lehre von den Seelenvermögen entspricht. Meist ist der Glaube verbreitet,

daß die Seelen der Verstorbenen auf dem Monde oder unter der Erde oder in einer andern unsichtbaren Region fortleben. Die Takhali's glauben an eine Transfusion der Seelen in hinterbleibende Verwandte und halten sich besondere Zauberer, die das Geschäft der Transfusion besorgen. Bei den Negern genießen häufig die Geister der Verstorbenen eine göttliche Verehrung. Man glaubt, daß sie in irgend einem Gegenstand, der dann zum Fetisch der Familie wird, Platz nehmen können; manche glauben, daß der Geist des Todten in einem Thier oder in einem seiner Enkel seine Wohnung aufschlage.

Dem Naturmenschen ist meistens der Geist eine Art Abbild des Körpers. Damit hängt die Verehrung zusammen, die ihm fast immer das Bild einflößt, ebenso wie jene Scheu, die z. B. der Neger seinem eigenen Bilde gegenüber empfindet. Aber man braucht nicht zu den Wilden zu gehen, um eine solche unvollkommene Abstraktion des Geistigen anzutreffen, die sich dasselbe in einem menschlichen Bilde oder irgendwie sonst versinnlicht. Die alten Philosophen sogar haben sich den Geist kaum anders denn als ein materielles Wesen innerhalb des Körpers gedacht. Der „orbis pictus" zeigt noch in Ausgaben des vorigen Jahrhunderts unter der Rubrik der „sichtbaren Dinge" die Seele als Schattenriß eines Menschen abgebildet. Kinder und Ungebildete stellen sich dieselbe fortan als ein körperliches Ding vor, und selbst die philosophische Spekulation zieht heutigen Tags noch manchmal die Kinderschuhe an und macht die Seele zu einem Aetherleib, den sie in den sinnlichen Leib steckt.

Diese Vorstellung des Geistes als eines selbständigen körperlichen Dinges innerhalb des Körpers scheint häufig im Kampf zu liegen mit einer vielleicht noch ursprünglicheren Anschauung, die das geistige mit dem körperlichen Dasein völlig zusammenwirft, — eine Anschauung, von der alle Spekulation wahrscheinlich ausgeht, wie alle Spekulation wieder zu ihr zurückkehrt. Gewohnt alle geistigen Aeußerungen von einem Körper ausgehen zu sehen, kann man sich noch nicht in den Gedanken finden, daß solche auch getrennt von dem Körper möglich sein sollten. Und doch kann man sich auf der andern Seite auch nicht mit dem Gedanken befreunden, daß das Leben des Geistes jemals ein Ende habe. Weil in der Erfahrung das Denken ununterbrochen fortgeht und man sich nimmermehr vorzustellen vermag was dann ist, wenn es aufhört, so macht man den Schluß, daß das Denken überhaupt nie ein Ende nehme. Bevor nun die Abstraktion so weit gediehen ist, das Geistige von dem Körper abzusondern, geräth dieser Schluß mit der Beobachtung natürlich in einen schwer lösbaren Widerspruch. Die

Beobachtung zeigt, daß mit dem Tode die Aeußerungen des geistigen Lebens aufhören, — und jener Schluß behauptet, daß das geistige Leben immer fortdauere. Was bleibt also übrig? Man nimmt an, daß der Körper fortan beseelt sei, wenn er auch die Aeußerungen des Beseeltseins nicht an sich trägt. Der Neger behandelt die Todten, namentlich die erst kürzlich Verstorbenen, ganz wie Lebende, er unterhält sich mit ihnen, befragt sie um ihre Meinung; er glaubt zuweilen, daß der Todte nur durch einen Zauber seiner Bewegung beraubt sei, und bittet denselben, ihm den Zauberer anzugeben. Der Amerikaner, der schon vollständiger die Trennung des körperlichen und geistigen Lebens vollzogen, bei dem sogar zuweilen die Sitte des Verbrennens der Leichname, das sicherste Zeichen jener Trennung, Platz gegriffen hat, denkt sich oft die Seele wenigstens noch längere Zeit nach dem Tode mit dem Leibe verbunden. Bei einigen Stämmen werden noch ein Jahr lang Speisen an das Grab getragen. Die Irokesen bringen in jedem Grabe ein kleines Loch an, damit die Seele ungestört aus- und eingehen könne. Auch das bei den Indianerstämmen weit verbreitete Begraben der Todten in sitzender Stellung deutet vielleicht auf eine ähnliche Vorstellung hin. Selbst in manchen Sitten und Religionslehren der Kulturvölker ist noch der Gedanke der Untrennbarkeit des körperlichen und geistigen Lebens deutlich zu erkennen. So hat sich bei den Aegyptern das Einbalsamiren der Todten zweifelsohne von einer Zeit her erhalten, wo die trennende Abstraktion jenen Gedanken noch nicht verdrängt hatte. Das Dogma von der Auferstehung des Leibes ist vollends nichts als eine Erneuerung des nämlichen Gedankens, und die Sitte den Leichnam in der Erde zu verscharren verdankt wesentlich jenem Dogma ihre dauernde Erhaltung. —

Wir haben dargelegt, wie es eine Reihe äußerer Erfahrungen giebt, die der Mensch von Anfang an nicht nach der Analogie seiner eigenen bewegenden Kraft beurtheilen kann, sondern in denen er eine geheimnißvolle Wirkung erkennen muß, die unsichtbar sein Schicksal gestaltet, ihm Glück und Unglück, Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod bringt. Die einzigen Erfahrungen, die mit diesem räthselhaften, jeder Vorausbestimmung spottenden Wechsel des Geschicks eine Analogie haben, weil sie in gleicher Weise räthselhaft und unbestimmbar scheinen, sind die Erfahrungen des eigenen Denkens. Wir haben jetzt nachgewiesen, wie die Abstraktion des Geistigen aus diesen Erfahrungen, wenn auch in stetem Kampf liegend mit der versinnlichenden Vorstellung und immer wieder von dieser bezwungen, doch von früh an begonnen und wenigstens sehr bald zu einer Trennung der äußeren materiellen

Erscheinung von einer unsichtbar hinter dieser stehenden körperlichen oder körperlosen Existenz geführt hat. Die Erscheinung wird unterschieden von dem Wesen der Dinge. Und wie im Menschen der Geist als das Wesentliche und als der treibende Grund des körperlichen Geschehens erscheint, so wird auch in jedem Objekte der äußeren Natur ein Geistiges gesehen. Dem Naturmenschen ist jedes Ding belebt. In Allem kann ein Geist wohnen. Und wie der eigene Geist des Menschen seinen Nebenmenschen geneigt oder abgeneigt ist, sie fördert oder ihnen nachstellt, so sind auch die Geister, die in den Dingen wohnen, gut oder übel gesinnt. Nun ist die ganze Natur von geheimnißvollen Einflüssen erfüllt. Jeder Windhauch, jedes rauschende Blatt kann die Stimme eines warnenden Geistes sein. Das begegnende Thier hat für den Wanderer eine Bedeutung, der Stein, den er mit sich trägt, kann ihm auf seiner Fahrt Glück oder Unglück bringen. Der zahllose Aberglaube, der in dieser Vielbeseelung der Natur seine Wurzel hat, wird reichlich genährt von der täglichen Erfahrung. Ist Jenem, der den Stein mit sich getragen, das Unternehmen geglückt, so sitzt wirklich in dem Steine ein Schutzgeist, — mißglückt das Unternehmen, so wird der Stein still wieder weggeworfen. Hat sich aber der nämliche Gegenstand mehrmals als Talisman bewährt, so steht der Glaube an ihn felsenfest: jeder bestätigende Fall wird treu im Gedächtniß behalten, und jeder widerstreitende wird entweder vergessen oder der störenden Einwirkung anderer Umstände zugeschrieben. Das „post hoc ergo propter hoc", „weil einmal einem Ereigniß ein anderes gefolgt, deßhalb ist das erste die Ursache des zweiten", dieser schlechteste Induktionsschluß, den es nur geben kann, hat auch hier in tausendfältiger Häufung den Aberglauben erzeugt.

Es bedurfte einer langen Arbeit, bis die Anschauung überwunden war, daß das Schicksal dem Menschen von außen komme. Anfänglich versetzt der Volksglaube die geschickbestimmenden Kräfte in die Gegenstände seiner unmittelbarsten Umgebung. Der Neger macht sich einen Stein, eine Pflanze, ja ein Kunstprodukt zu dem Hausgötzen, den er um günstige Wendung seines Schicksals bittet. Der Indianer nimmt sich ein Thier zu seinem Schutzgeist. Beide scheuen bestimmte Speisen, gewisse Tage, weil sie ihnen eine ungünstige Vorbedeutung haben. Den Vogelflug und die Besichtigung der Eingeweide frisch geschlachteter Thiere, die von den Alten zur Vorausbestimmung der Zukunft benützt wurden, findet man von manchen halbwilden Stämmen noch jetzt angewandt. Wenn der Chaldäer nach den Sternen blickte, um aus der Bewegung der Wandelsterne zwischen den festen Sternbildern sein

Schicksal zu lesen, so that er damit schon einen Schritt zu jener reiferen Anschauung, die das Geschick des Menschen von höheren göttlichen Kräften abhängig sieht. Denn die Planeten waren ja zugleich seine Götter. Dem Naturmenschen schweben die Götter in weiter Ferne. Er kümmert sich wenig um sie, weil sie sich nicht um ihn kümmern. Seine ganze Aufmerksamkeit ist auf die tausend Kobolde und Zaubergeister gerichtet, von denen er sich in dichter Nähe umgeben glaubt. Erst allmälig wird jene Vorstellung, die in den mächtigen äußeren Naturerscheinungen treibende göttliche Kräfte sieht, mit der dunkeln Ahnung, daß ein Gesetz das Schicksal des Menschen lenkt, in Verbindung gesetzt. Aber nur widerstrebend können beide verschmelzen. Immer wieder suchen sich die geschickbestimmenden Mächte zu trennen von den Naturgöttern. Im griechischen Alterthum ist an die Stelle zahlreicher versinnlichter Zauberkräfte allmälig das abstrakte Fatum getreten. Nachdem es anfänglich über den Göttern gestanden, wurde es später mit der höchsten Gottheit verschmolzen. Aber immer noch blieb das Schicksal eine äußere Macht. Die Ansicht, daß der Mensch sich selber sein Schicksal bereitet, gehört der modernen Bildung an. Sie ist deren größte Errungenschaft. —

Die Abhängigkeit, in welcher der Mensch sein Schicksal von ihm unerklärlichen Ursachen erkennt, bestimmt ihn, diese Ursachen nicht in sich selbst, sondern außer sich zu suchen. Denn in seinem Innern liegen ja offen die Motive des Handelns vor, das Bewußtsein, die einzige Stelle der Natur, die ihm klar ist, kann nicht den Grund des Schicksalsräthsels fassen; dieser muß in Dingen liegen, die gleich geheimnißvoll wie jenes Räthsel selber sind. Ueberdies kommt dem Menschen das Schicksal zunächst immer von außen, und über der nächsten Ursache vernachlässigt er stets die entfernteren Zusammenhänge. Indem die Naturgötter als persönliche Wesen den Charakter der Schicksalsgötter annehmen, wird jene Idee der göttlichen Mächte, die das Leben des Einzelnen lenken, mit der Idee der allgemeinen göttlichen Kraft, die den Lauf der Natur bewirkt, allmälig verschmolzen. Aber diese Vereinigung ist das Resultat einer gereifteren Erkenntnißstufe, auf welcher der Mensch als ein Glied des Weltganzen sich hat betrachten lernen. Wie er früher schroff sich von der Natur trennt, so scheidet er auch Alles was mit seinem eigenen Leben in Beziehung steht von den Ursachen, die den äußern Naturlauf lenken. Diese liegen ihm vor Allem in den gewaltigen Naturerscheinungen, von denen er ja sieht, wie sie mit dem Wechsel der Jahreszeiten, des Tages und allen größeren Veränderungen der Natur im Zusammenhang stehen. Von den

Ursachen aber, die sein eigenes Schicksal bestimmen, kann er nur annehmen, daß sie ihn in dichtester Nähe umgeben. Denn von der Wirkung in die Ferne hat der Naturmensch noch keine Ahnung, weil ihm selbst nur in unmittelbarer Berührung ein Wirken auf die Dinge möglich ist. Nach sich selbst aber beurtheilt er Alles. So macht er denn ein Thier, einen Baum, einen Stein, einen künstlich verfertigten Fetisch zu seinem Schicksalsgott, und entweder haben ihn vermeintliche Erfahrungen zu dieser Wahl veranlaßt, oder er wählt und wartet dann ab, ob ihm die Erfahrung sagt, daß er richtig gewählt habe.

Ein genügender Beweis für die psychologische Richtigkeit der hier gezeichneten Entwicklung des Fetischismus liegt schon in der Thatsache, daß der Fetisch immer Schicksalsgott ist. Der ganze Kult hat das Gepräge eines naiven kindischen Egoismus. Der Fetisch ist nur für seinen Besitzer da, diesem muß er Alles nach seinem Wunsch geben; wenn er es thut, so wird er mit Opfern belohnt, wenn er es nicht thut, so wird er mit Nichtachtung oder gänzlicher Verwerfung gestraft. Es ist hier keine Spur jenes reineren Polytheismus zu finden, der, wenn auch die Selbstsucht nie sich ganz aus dem Kultus verdrängen läßt, doch immerhin schon in dem mächtigen Walten der Gottheit an sich ein Objekt der Verehrung findet. Diese reinere Anbetung kann sich nur an den Naturmächten entwickeln, bei deren Anschauung eine Bewunderung ohne Neid und Selbstsucht entstehen mag.

Außerdem aber läßt auf jenen Ursprung des Fetischismus auch die weitere Entwicklung desselben zurückschließen. Wie der Naturmensch die Andern in Freunde und Feinde trennt, so ist ihm auch der Fetisch entweder wohlgesinnt oder feindselig. Jeder Fetisch ist im Allgemeinen gut für seinen Besitzer und böse für die, welche ihn nicht besitzen. Aber dieser Gegensatz von gut und böse hat nicht entfernt irgend eine sittliche Bedeutung. Auch die Idee einer sittlichen Vergeltung von Seiten der Gottheit läßt sich nur aus der Anschauung der gewaltigen Naturerscheinungen gewinnen, welche die Vorstellung von Göttern erweckt, die Keiner zu seinem Eigenthum machen kann, und die daher nach freiem Ermessen dem Einen Gutes und dem Andern Uebles thun. Nun kann allein durch Gebete, durch Opfer oder durch ein den Göttern gefälliges Leben das Wohlwollen derselben erlangt werden. Die Ungunst des Schicksals wird auf die eigene Schuld bezogen, welche die Götter beleidigt. Der Fetischdiener sieht in dem Unglück, das ihm widerfährt, nur das Walten eines Fetisch, der nicht in seinem Besitz und mächtiger als der eigene ist. In Afrika kommt es vor, daß ein ganzes Dorf, wenn ihm Unheil begegnet, einen Kriegszug macht, um irgendwo den feindseligen

Fetisch zu erlangen, der dann im Triumph nach Hause geführt und als neuer Gott des Dorfes verehrt wird. Hierin gerade, daß der Fetischdiener die Gegenstände seiner Verehrung in unmittelbarer Nähe sieht und deßhalb auch leicht dieselben in seiner Gewalt zu haben glaubt, liegt die Rohheit dieses Götzendienstes. Innerhalb des Fetischismus kann niemals eine sittliche Idee sich entwickeln, und wo in der späteren Entwicklung der Religionen der Fetischismus die Kultusformen überwuchert, da ist stets die Gefahr da, daß die sittlichen Ideen verdrängt werden.

Immerhin faßt man aber den Fetischkultus falsch auf, wenn in demselben, wie es oft geschah, bloß eine Anbetung sinnlicher Gegenstände gesehen wird, die der Mensch nach Gutdünken sich selbst wählt. Weder geschieht diese Wahl so ohne jedes äußere Motiv, noch wird in dem Gegenstand bloß das sinnliche Objekt verehrt. Der Naturmensch geht von der Anschauung aus, daß seine ganze Umgebung von Geistern erfüllt ist, die irgendwie auf ihn Einfluß haben. Es ist ein natürlicher Trieb, daß er diese Geister in seine Macht zu bekommen sucht, und die einfachste, aber freilich roheste Weise ist es dann, wenn er sie in den sinnlichen Hüllen, in welchen sie verborgen sind, unmittelbar in seinen Besitz nimmt. Daß der Gott dem Besitzer, der ihn verehrt und auf jede Weise ihm gefällig zu sein sucht, wieder gefällig ist, versteht sich von selber: es beruht das einfach auf jenem Prinzip der Gegenseitigkeit, das man aus dem menschlichen Verkehr abstrahirt hat. Uebrigens ist keineswegs Alles von Fetischen bevölkert, — an einen unvollkommnen Pantheismus beim Fetischdienst zu denken hat daher gar keinen Sinn. Nur gewisse Gegenstände sind Fetische, und unter den Fetischen giebt es wieder kräftige und schwache. Es muß stets die Probe, das Experiment erst über die Existenz und den Werth des Fetisch entscheiden.

Die Verlegung der schicksalbestimmenden Mächte nach außen beruht im letzten Zug immer auf einer Vergeistigung der Naturdinge. Nicht dem Fetischklotz, sondern dem Geist, der in demselben seinen Sitz hat, wird die Wunderkraft zugeschrieben. Diese Vergeistigung der Außendinge hat ihren Grund in der eigenen innern Erfahrung. Wie aber die Seele nur unvollkommen vergeistigt werden kann und in der Vorstellung stets wieder in das sinnliche Bild zurückkehrt, so bleibt auch beim Fetischkultus der Geist immer noch an dem sinnlichen Ding haften. Die Abstraktion ist hier noch nicht einmal so weit, daß sie den Geist auch nur frei von der sinnlichen Erscheinung sich denken kann. Der Fetischkult entspricht also jener ursprünglichsten, rohesten Stufe des

Denkens, wo das Geistige und Körperliche noch fast gänzlich zusammenfallen. Man fängt eben erst an beide von einander zu scheiden, aber man scheidet sie erst als Eigenschaften eines und desselben Dings. Noch ist die Trennung nicht so weit, daß man sie als getrennte Wesen sich denken kann. Das Geistige an dem Fetisch ist eben sein Herauswirken aus der körperlichen Hülle, sein Eingreifen in das Schicksal derer, die mit ihm in Berührung kommen. Wie dies geschieht, bleibt freilich Geheimniß. Aber es findet wenigstens seine Analogie in dem geistigen Schaffen des Menschen. Auch dieses reift im Geheimen seine Pläne, und erst die Handlung bringt das geheime Wirken offen vor Aller Augen. Aehnlich weben und schaffen die Geister der Natur im Geheimen, überall umstricken ihre Zauberkräfte den Menschen, und erst wenn das Wirken dieser Kräfte nach außen tritt, dann kommt es zu Tage was jene Geister im Verborgenen ersonnen haben. —

Siebenundvierzigste Vorlesung.

Jene Loslösung des Geistigen in den Erscheinungen von ihrer sinnlichen Außenseite, die im Fetischismus noch nicht ausdrücklich geschehen ist — wenn sie auch halb bewußt demselben sich beimengt — wird vollzogen im Geister- und Gespensterglauben. Der Glaube an Geister, an Wesen, die ihre sinnliche Existenz abgestreift oder die nie eine solche besessen haben, ist allgemein verbreitet bei Natur- und Kulturvölkern. Zuweilen aber drängt sich derselbe in den Vordergrund aller Religionsvorstellungen. Es sind namentlich zwei, vielleicht zusammengehörige Völkergruppen, von welchen dies gilt. In jenem weiten Ländergebiet, das man die große Tatarei genannt hat, und das vom Uralgebirge bis zum chinesischen und japanischen Meer, gegen Süden bis zum Himalaya, gegen Norden bis zu den niedern Ländern am Eismeer reicht, sind seit alter Zeit Nationen verwandten Ursprungs ansässig gewesen. Die Mongolen, Tungusen und Türken sind die Hauptstämme dieser zusammengehörigen Völkerrasse, deren wilde Horden zu verschiedenen Zeiten sich weithin über die angrenzenden Länder verbreitet haben. Obgleich diese Völker wenig zur Civilisation geneigt scheinen, und obgleich sie namentlich in Hochasien, ihrer eigentlichen Heimath, immer auf derselben Stufe verblieben sind, so haben sie doch durch die vielfachen Berührungen, in welche sie ihr unstetes Leben mit andern Nationen brachte, mancherlei Formen fremder Religionskulte in sich aufgenommen. Der Parsismus, der Buddhismus, die Religion des Kong-fu-tse, das Christenthum und der Islam haben unter ihnen Verbreitung gewonnen. Stets aber ist der Geisterglaube der herrschende Zug in den Vorstellungen dieser Völker geblieben.

In größerer Ursprünglichkeit hat sich lange Zeit und zum Theil heute noch der Geisterglaube bei einigen nordischen Völkern erhalten. Die Stämme, die jetzt den östlichen Theil der Uralkette und das Land um die Ufer des Obi bewohnen, die Wogulen und Ostjaken, gehören mit den Finnen und Lappen zu einer einzigen Völkerrasse. Unter den Wogulen, Ostjaken und Lappen ist noch heute die Geisterverehrung zu finden, bei den Finnen ist sie einst, wie Sagen und Sitten beweisen, von großer Bedeutung gewesen. In den Tiefländern Nordsibiriens wohnen einige Nomadenvölker, die in ihren physischen und geistigen Eigenthümlichkeiten theils mit dem finnischen, theils mit dem mongolischen Völkerstamm sich berühren, die Samojeden, die Ostjaken vom Jenissei, die Jakuten u. a. Auch ihr Religionskultus scheint von verwandter Art zu sein. Ebenso haben sich bei den Grönländern und einigen andern den Eskimos zugehörigen Stämmen ähnliche Erscheinungen vorgefunden.

Man hat die Geisteranbetung nicht mit Unrecht als die Religion der Steppe bezeichnet. In den wilden, da und dort von fruchtbaren Oasen unterbrochenen Steppen Hochasiens sind wahrscheinlich in einer sehr frühen Zeit all' jene Völker, die wir aufgezählt haben, verbreitet gewesen. Als wandernde Nomadenstämme haben sie die Wüsten durchzogen, unstät die Wohnplätze wechselnd und nach Bedürfniß neue Weide suchend. Heftige Winde und der äußerste Wechsel der Temperatur herrschen in diesen Steppenländern. In den öden, wasserlosen Sandebenen wird der Wanderer von Gesichtstäuschungen irre geführt. Das Geheul der unaufhörlichen Wüstenstürme, in das der ferne Ruf der Wölfe und Tiger sich einmischt, erschreckt ihn. Ziellos schweift in der Steppe das Auge, während Töne und Geräusche unbekannten Ursprungs an das Ohr dringen und die Einbildungskraft herausfordern. Diese zaubert denn auch, vor Allem wenn Hunger und Durst den erschöpften Körper in fieberhafter Aufregung halten, in die endlose Oede hinaus phantastische Gestalten, die in ewigem Formenwechsel dem Auge nicht Stand halten wollen. So sieht der Mensch eine ihm unbegreifliche Welt vor sich, die immer wieder den Händen entgleitet, und die er doch für kein Trugbild halten kann, weil Auge und Ohr von der Existenz dieser Welt ihm Gewißheit geben. In den Stürmen der Gobi-Wüste, sagt der Tatare, hausen die Geister, die den Menschen irre führen; Waffengeklirr, Menschen- und Thierstimmen ahmen sie nach, sie kleiden sich in luftige Gestalten, und wer ihnen folgt ist dem Tode geweiht.

Vielleicht haben die Völker im hohen Norden Asiens und Europas

die Grundvorstellungen des Geisterglaubens schon aus ihrer ursprünglichen Heimath mitgebracht. Die meistens öde Beschaffenheit der Landschaften, die Monate lang dauernde Nacht des Winters mag aber hier nicht minder jenes aufgeregte Schaffen der Phantasie begünstigen, das den Geisterglauben entstehen läßt. Zugleich findet man namentlich bei diesen nördlichen Völkern eigenthümliche Gebräuche, durch die jener Glaube und der ganze mit ihm zusammenhängende Kultus einen von den äußeren Bedingungen unabhängigen Bestand gewinnen.

Durch Reisende sind uns über die Religionsvorstellungen der Lappen und der Ostjaken ausführliche Berichte zugekommen. Bei den Lappen war, ehe das Christenthum unter ihnen Eingang fand, die Geisterverehrung innig mit dem Fetischdienst gemischt, welcher letztere wieder neben einem reineren Theismus hergieng. Sie verehrten rohe, aus Baumstämmen gemachte Bilder oder große Steine und brachten denselben Thieropfer dar. Eigenthümlich aber war die Form ihrer Götterverehrung. Sie sangen unter dem betäubenden Schall von Trommeln, die zu diesem Gebrauch besonders geheiligt waren, Hymnen an die Götter und versetzten sich durch diese lärmende Musik allmälig in einen ekstatischen Zustand. Die Priester waren zugleich Zauberer und hatten als solche auf alle Verhältnisse des Lebens den größten Einfluß. Allmälig machte sich das Geschäft des Zauberers unabhängig von dem des Priesters, und noch jetzt, nachdem die alten heidnischen Gebräuche selbst in Lappland fast ausgerottet sind, steht die Zauberei unter den Finnen und Lappen in hohem Ansehen. Die Zauberer heilen als Aerzte Anwesende und Abwesende, verstehen sich auf verschiedene magische Künste und geben auf Befragen über die Zukunft Aufschluß. Sie ziehen, mit einem Sack von Amuleten versehen, von Ort zu Ort. Je weiter vom Norden sie kommen, um so höher sind sie geachtet, — wahrscheinlich weil im Norden der ganze mit der Zauberei zusammenhängende Kultus noch länger lebendig war. Die Ceremonieen der Zauberer beginnen mit einem „Zaubergesang“, dieser läuft in ein heftiges Geschrei aus, das endlich unter Zähneknirschen und konvulsivischen Bewegungen in völlige Raserei übergeht. In diesem Zustand der Ekstase stehen, wie man glaubt, die Zauberer in unmittelbarem Verkehr mit den Geistern, und sie haben dann jegliche Macht über Personen und Dinge.

Bei den Ostjaken giebt es eine erbliche Priesterklasse, die Schamanen genannt werden. Die Gebräuche dieser Priester haben mit den Ceremonieen der finnischen und lappischen Zauberer die größte Aehnlichkeit. Der Schamane schlägt eine Trommel und beginnt unter

schrecklichem Geschrei vor einem Feuer zu tanzen. Alle Zuschauer schlagen mit ihren Waffen auf eiserne Kessel und verführen so einen betäubenden Lärm. Ist der Schamane auf der Höhe seiner Ekstase, so wirft er sich zur Erde, zwei Männer legen ihm einen Strick um den Hals und ziehen, bis er beinahe erdrosselt ist. Wiedererwacht verkündet dann der Priester was der Geist ihm mitgetheilt hat.

Aehnliche Zauberpriester sind die Angekoks der Grönländer, die Schamanen der Wogulen, Samojeden, Jakuten, Tataren u. s. w. Ueberall bezwecken die Gebräuche dieser Priester die Erzeugung eines heftig aufgeregten Zustandes, in welchem sie in Verkehr mit der übersinnlichen Welt zu treten meinen. Der betäubende Lärm, der Anblick des Feuers, die heftigen Körperverrenkungen, endlich die Zusammenschnürung des Halses sind lauter Prozeduren, welche die Erzeugung ekstatischer Hallucinationen begünstigen.

Es sind offenbar zwei veranlassende Momente, aus denen der Schamanismus entsprungen ist: eine einförmige Beschaffenheit der Naturumgebung, welche das geschäftige Gestalten der Phantasie unterhält, und die Ueberreizung des Gehirns, die unabhängig von dem Stattfinden äußerer Eindrücke die Sinnesnerven in Erregung bringt. Beide Momente erzeugen bald einzeln bald zusammen die Sinnestäuschung. Namentlich aber wird die Ueberreizung des Gehirnes, sobald einmal ihre Wirksamkeit erprobt ist, mit Willkür zum Hervorrufen jenes vermeintlichen Verkehrs mit der Geisterwelt angewandt. Aus der Sinnestäuschung erklärt sich vollkommen die Anschauung, die man sich überall von den Geistern gebildet hat: entweder sind es unsichtbare Wesen, die bloß durch schreckenerregende Töne dem Ohr ihre Existenz kundgeben, oder es sind sichtbare Gestalten, die aber in nichts zerfließen, sobald man sie erfassen will. Die zwei Hauptformen der Hallucination, die Gehörs- und Gesichtstäuschung, lassen sich so auch in diesen ihren Produkten wiedererkennen. Die wichtigste derselben ist die Gesichtstäuschung. Aus ihr stammt die Grundvorstellung nicht bloß der Geisterwelt, sondern des Geistigen überhaupt, die man überall wiederfindet: der Geist wird als ein Schatten, als ein dem Auge sichtbares, für die Hand aber unfühlbares Wesen gedacht. Unfähig sich der Versinnlichung ganz zu enthalten, kommt man ihr doch möglichst nahe, indem man nur *einen* Sinn für sie in Anspruch nimmt.

Die absichtliche Erzeugung der Sinnestäuschung hat fast in allen Religionen eine Bedeutung gewonnen. Indem man durch sie in Verkehr zu treten meinte mit der übernatürlichen Welt, wurde natürlich dieser Verkehr zu den mannigfachsten Zwecken aufgesucht, bald um

überhaupt der Gottheit nahe zu sein oder sich als Inspirirter vor der übrigen Menge auszuzeichnen, bald auch um Rathschlüsse in Unternehmungen oder Offenbarungen künftiger Dinge zu empfangen.

In den alten Religionen haben sich unter der Form der so genannten Mysterien Gebräuche gebildet, die zum größten Theil dem hier berührten Gebiet zugehören. Religiöse Ceremonieen dieser Art sind seit alter Zeit im Orient einheimisch. Unser Wissen von ihnen ist aber im Ganzen ein sehr spärliches, weil sie meistens auf einen engeren Kreis als Geheimlehre beschränkt blieben. In Griechenland ist der Mysterienkultus, wie es scheint, nicht autochthon, sondern aus einer Vermischung ägyptischer Priesterlehren mit phrygischem Götterdienst hervorgegangen. Bei den Orphischen oder Dionysischen Mysterien waren neben mythologischen Darstellungen, Gebeten, Opfern und dergleichen ausgelassene Festgebräuche üblich. Männer und Frauen berauschten sich mit Wein und aufregenden Tänzen. Schon in Thrazien, von wo der Dionysosdienst stammt, bestand derselbe aus wilden Orgien, und wenn auch in Hellas da und dort die frühere Form gemildert wurde, so erhielten sich doch mindestens symbolische Andeutungen an dieselbe, welche die einstige weite Verbreitung dieser rohen Feste bezeugen. Auch die Aeginetischen, Samothrakischen, Eleusinischen Mysterien bestanden, wie es scheint, aus den nämlichen Elementen. Ueberall sind es aufregende Schaustellungen aus dem Leben der Götter, orgiastische Tänze und oft noch berauschender Weingenuß, durch welche die Phantasie der Eingeweihten erhitzt wird.

Die Hülfsmittel, die wir hier zur Ekstase benützt finden, sind allerdings zum Theil andere als bei jenen Völkern Hochasiens und des Nordens, aber der Effekt ist der nämliche. Der syrische und phönikische Götterdienst hatte sich längst der geschlechtlichen Aufregung zur Erzeugung ekstatischer Zustände bedient, in Kleinasien hatten sich an den Anbau des Weinstocks berauschende religiöse Feste geknüpft. Hier wie dort sah man sich in einen Zustand versetzt, der über das nüchterne Denken hinaustrug, indem er die Gefühle in stürmische Bewegung brachte und die Phantasie in einem Taumel neuer Vorstellungen drehte. In diesem Zustand, der nichts als eine Folge der Gehirnreizung war, hielt man sich natürlich weit über das gewöhnliche Leben und Denken erhaben, man glaubte sich in einer andern Welt zu bewegen, man meinte einen Theil schon jener Seligkeit zu genießen, die nur im Schoße der Götter zu finden sei. Daher sah man in jenen Erregungsmitteln der Ekstase selbst etwas Göttliches. In dem Weinschlauch und im Phallussymbol wurde am Ende der Gott selber verehrt.

Ein unverkennbarer Zug nach dem jenseitigen Leben geht durch die Mysterien. Man glaubte in der Ekstase sich vorahnend in den Zustand zu versetzen, in welchen die Seele nach dem Tode eingeht. Mit den Mysterien wurde daher die ursprüngliche Vorstellung der griechischen Volksreligion von dem künftigen Leben gänzlich verändert: das traurige Schattendasein des Homer machte dem Elysium Platz, und von der Wonne des Elysiums glaubte der Myste schon hier zu genießen. Die Götter, die in dem Mysteriendienst vorkommen, sind daher alle mit dem Tod oder der Unterwelt in Beziehung, so Dionysos, Demeter, Kora und Hekate. Die vermenschlichten Götter des Volksglaubens, wie Zeus, Athene, Apollo, standen den Mysterien anfänglich ferne und wurden nur zum Theil später erst mit denselben in Verbindung gebracht.

Verirrungen des religiösen Gefühls von ähnlicher Beschaffenheit, wenn auch äußerlich sehr verschieden, sind in Indien seit Jahrtausenden einheimisch. In allen Kasten, namentlich aber unter den Brahmanen, giebt es Sekten Büßender und Heiliger. Einsamkeit, Abkehr des Geistes von allem weltlichen Verkehr, Fasten und Kasteiungen sind die Mittel, durch welche diese Menschen gewürdigt werden der Gottheit näher zu stehen. Die Ertödtung der Sinnlichkeit sucht hier der Büßende mit jener Leidenschaft, die selbst nur Sinnlichkeit ist. Der Sudra, der seiner Büßersekte sich anschließt, fesselt sich selbst lebenslang mit schweren Eisenketten oder umschlingt mit den Armen einen Baum, den er nie wieder verläßt. Der asketische Brahmane lebt nackt in der Einsamkeit von Wurzeln und Kräutern, die er in den Wäldern findet. Sein einziges Geschäft ist die Beschauung, das Versenken in Brahma. Der Heilige, der so von allen irdischen Gütern sich losgesagt und alle Begierden besiegt hat, ist eins mit Brahma geworden. Niemand weint bei seinem Tode: denn er geht unmittelbar in den Himmel ein, ohne jemals wiederzukehren. Aber auch schon auf Erden zeigt sich dem Heiligen die Gottheit. In einer der Religionsschriften wird von einem büßenden Knaben erzählt, der nach sechs Monaten gewürdigt wurde Gott in seiner ganzen Größe zu sehen: in jedem der drei ersten Monate fastete er eine Woche lang und lebte dann nur von spärlichen Früchten, im vierten lebte er von Luft, im fünften vergaß er seinen Leib, um bloß an das höchste Wesen zu denken, im sechsten stand er auf der großen Zehe seines Fußes, welche die ganze Last des Körpers trug, hielt den Athem zurück und versagte jeder Idee Eingang durch seine Sinne. Dann erst gelang es ihm die Gottheit zu schauen.

Was hier die Sage in's Unmögliche übertreibt, das war das Ziel,

dem alle Büßenden wetteifernd zustrebten. Tausende starben in Folge ihrer asketischen Uebungen, und Tausende wurden verrückt oder blödsinnig. Indem man dem Körper die Nahrung vorenthält und die sinnlichen Begierden durch heftige Sinnesreize anderer Art, die man sich als Bußübungen auferlegt, zu ertödten meint, geräth das Nervensystem in einen Zustand heftiger Aufregung. Hallucinationen treten ein, die sich innerhalb der religiösen Vorstellungen bewegen, auf die das ganze Denken des Büßers gerichtet ist. Die Einsamkeit, das kontemplative Versenken in verworrene Ideen begünstigten den Erfolg. Je mehr der Mensch fastet und sich peinigt, um so mehr wird er mit Offenbarungen, mit zweiten Gesichtern begnadigt, und ist endlich bleibende Tollheit eingetreten, so glaubt er nach einem bei allen Irrsinnigen zu beobachtenden Gesetze erlangt zu haben was er erstrebte. Er hält sich und wird gehalten für ein von göttlichem Geist erfülltes Wesen. Das seltsame dem normalen Denken des Menschen widersprechende Reden und Handeln des Wahnsinnigen hat von jeher den Glauben erregt, daß sein Thun nicht aus eigenem Antrieb komme, sondern daß ein Wesen übernatürlicher Art aus ihm spreche. Gewöhnliche Menschen sind, wenn sie verrückt werden, von bösen Dämonen besessen, in Büßern und Heiligen aber muß ein Gott seinen Sitz haben.

Der Versuch, durch Fasten, geschlechtliche Enthaltsamkeit und Selbstpeinigungen in einen Verkehr mit der Geisterwelt zu treten, ist aus dem Brahmanenthum in den Buddhismus übergegangen. In den Priestergesetzen der Aegypter finden wir Andeutungen einer ähnlichen Askese, die übrigens hier wie auch in der griechischen Philosophie der Pythagoräer eine mildere Form annahm. Wieder mit größerer Strenge tritt sie uns in der jüdischen Sekte der Essäer entgegen, sie ist hier ein Produkt jener verzweifelten religiösen Begeisterung, mit welcher sich das sinkende Judenthum gegen sein hereinbrechendes Unglück zu wahren suchte. Welch' wichtige Rolle dieser Form der Askese endlich in der Geschichte des Christenthums zukommt, bedarf kaum der Erwähnung. Die Bußübungen des Mittelalters sind sehr wenig verschieden von denjenigen, welchen sich der schwärmerische Inder heute noch unterzieht, es fehlt ihnen nur etwas von der phantastischen Uebertreibung, die der Orientale nicht missen kann.

Diese Versuche, durch einen gewaltsamen Kampf gegen die Sinnlichkeit und durch träumerisches Versenken in religiöse Ideen der Gottheit näher zu treten, scheinen auf den ersten Blick jenen phantastischen Orgien des Dionysoskultus gerade entgegengesetzt zu sein. Aber hier wie dort ist der Erfolg doch der nämliche: eine heftige Erregung des Nervensy-

stems, welche den Sinnen und der Einbildungskraft Gestalten und Laute vortäuscht, die in der Wirklichkeit nicht existiren. Und sogar jener Gegensatz ist vielfach nur ein äußerlicher: die Mittel, mit welchen sich der asketische Schwärmer und die trunkene Mänade in Ekstase versetzen, sind oft nahe verwandt. Dem ausgelassenen Taumel der Dionysosfeste gieng eine Zeit voran, in welcher man durch Fasten und beschauliche Einsamkeit sich vorbereitete, und die grausame Selbstpeinigung der mönchischen Büßer war nur eine Orgie der Einsamen. Mit brünstigen Armen umfaßten der Mönch und die Nonne die Phantasiegestalten der heiligen Jungfrau und des Erlösers; den sinnlichen Reiz aber, den ihnen diese Umarmung nicht geben konnte, suchten sie durch Geißelhiebe oder ein härenes Gewand zu ersetzen.

Der Ursprung all dieser verschiedenen Methoden mit einer übersinnlichen Welt in Verkehr zu treten ist uralt, wenn sie auch oft erst später ihre festen Formen gewonnen haben. An den verschiedensten Orten, zu den verschiedensten Zeiten haben sie sich oft unabhängig von einander entwickelt. Schon in den ersten Anfängen der Geisteskultur finden wir überall ihre Keime. Ja im Anfang bildet dieser Verkehr mit der übersinnlichen Welt einen viel untrennbareren Bestandtheil der Religionen als später.

Wie im Norden Asiens, so sind auch bei den Eingeborenen Amerika's und Innerafrika's die Priester zugleich Zauberer, neben ihren priesterlichen Funktionen haben sie stets den Verkehr mit der Geisterwelt zu unterhalten, böse Dämonen auszutreiben und Rathschlüsse über die Zukunft zu holen. Die Fetischpriester der Neger wahrsagen, entdecken Diebe und andere Verbrecher, heilen Krankheiten. Die geringeren dieser Verrichtungen üben sie selbständig, bei den wichtigeren, zu denen eine Berathung mit den Geistern erfordert wird, gerathen sie in Ekstase und konvulsivische Zuckungen. Noch ausgebildeter ist der Schamanismus bei den Indianern. Jeder wird gewürdigt seinen persönlichen Schutzgeist zu sehen, nachdem er sich durch langes Fasten und Nachtwachen in der Einsamkeit auf dessen Erscheinung vorbereitet hat. Die Priester und Zauberer begleiten ihre Ceremonieen häufig mit einer Musik, die lebhaft an die Zaubermusik der Lappen und Ostjaken erinnert. Mit Trommeln, Klappern und andern Skandalinstrumenten wird unter Begleitung von Gesang und Tanz ein furchtbarer Lärm aufgeführt. Die grausamsten Selbstpeinigungen gehören bei den Dakota und noch andern Indianern zu den verdienstlichen Handlungen. Da und dort hat sich in Amerika ein vollständiger Mysterienkultus gebildet, an dem oft mehrere Stämme betheiligt sind. Außer vielen symbolischen Ge-

bräuchen scheint bei demselben die Erregung eines ekstatischen Zustandes die Hauptrolle zu spielen. Diese Erregung geschieht durch die so genannte „Medizin", eine aus betäubenden Kräutern bereitete Mischung, die entweder als Getränke oder in Dampfform angewandt wird.

Wir sehen, wie hier der erfinderische Menschengeist auf ein bequemeres, wenn auch nicht minder gefährliches Mittel geräth, um seinen Verkehr mit der Geisterwelt einzuleiten. Der Genuß betäubender und berauschender Pflanzensäfte kehrt zu ähnlichem Zweck sonst noch vielfach wieder. So ist in Nordafrika der Haschisch, in Südasien das Opium, auf den ozeanischen Inseln der Tabu gebräuchlich, in Nordasien wird der Absud des Fliegenschwamm angewandt, und bei den Dionysosfesten spielte ja der Wein die ähnliche Rolle. Seit alter Zeit hat man die Berauschung benützt, um Aufschlüsse über die Zukunft oder Rathschläge aus der übersinnlichen Welt zu erhalten. Der Ursprung der Orakel ist innig an die Anwendung berauschender Mittel geknüpft. In Ostafrika wird noch jetzt der Zauberer betäubendem Rauch ausgesetzt, und die Worte, die er in diesem Zustande ausstößt, werden als göttliche Eingebungen gedeutet. Aehnlich waren die Orakel eingerichtet, die lange Zeit in Aegypten bestanden, und von diesen sind ohne Zweifel die griechischen Orakel abhängig. Zu Delphi nahm die Pythia als Vorbereitung Lorbeerblätter, die schon eine betäubende Wirkung äußern, durch den aus dem Erdspalt aufsteigenden Dampf wurde sie dann in heftige, an Raserei grenzende Ekstase versetzt; das Geschäft der Priester war es, die von ihr in diesem Zustand ausgestoßenen unzusammenhängenden Wörter zum Orakelspruch zusammenzufügen.

Die absichtliche Erzeugung der Ekstase, die in der Anwendung dieser Mittel liegt, hat Viele veranlaßt, hinter dem Orakel- und Zauberwesen fast immer eine grobe Betrügerei der Priester zu vermuthen. Aber ein Mittel kann absichtlich angewandt werden, ohne im Dienst eines absichtlichen Betruges zu stehen. Der naive Mensch sieht in jedem Ding, das ihn aus seinem gewöhnlichen Zustand heraushebt, eine übernatürliche Kraft. Jene Mittel der Ekstase sieht er nur als Hülfsmittel an, die ihm die Götter verliehen haben, damit er mit ihnen in Verkehr treten könne. Der Betrüger scheut sich Mittel anzuwenden, die jeden Augenblick sein Leben gefährden. Wenn sich der sibirische Schamane den Strick um den Hals legen läßt oder der afrikanische Zauberer den Rauch giftiger Kräuter athmet, so weiß er wohl, ein wie gefährliches Experiment er macht. Auch die Pythia bestieg, wie Plutarch erzählt, ungern den Dreifuß, denn es kam vor, daß ihr

der Anfall den Tod brachte. Die Erscheinungen des Schamanismus kommen, wie alle Erscheinungen des religiösen Gefühls, ursprünglich aus der unbewußten Tiefe des menschlichen Gemüthes hervor. Bald freilich sucht wer ein so mächtiges Werkzeug in der Hand hält dasselbe instinktiv nach eigenen Wünschen zu lenken, aber aus dem Gleichgewichtszustand, wo er noch halb Betrogener halb Betrüger ist, geht der Mensch nur sehr allmälig in den Zustand des ganzen Betrügers über; denn er scheut die Grenze, wo er vor sich selbst in ungerechtfertigter Nichtswürdigkeit dasteht.

Neben jenen Erregungsmitteln des Nervensystems, die alle eine mehr oder minder absichtliche Anwendung voraussetzen, ist längst noch ein anderer Weg des vermeintlichen Verkehrs mit der übersinnlichen Welt aufgefunden worden; und dieser Weg ist vielleicht der früheste, denn er bietet sich dem Menschen von selbst dar. Im Traume verknüpft die Phantasie sonst weit entlegene Vorstellungen, andere, die längst aus dem Gedächtniß entschwunden schienen, erwachen ihr wieder. So erscheint der Traum als eine Fortsetzung der Wirklichkeit und doch wieder als eine Welt, die nach andern Gesetzen regiert wird. Der Mensch trägt seine Wünsche und Befürchtungen in diese Welt hinein: sie treten ihm hier als erfreuende und erschreckende Vorstellungen entgegen, aus denen er wieder herausliest was er selbst ursprünglich in sie hineinlegte. Der Naturmensch kann oft den Traum nicht von der Wirklichkeit scheiden: der Neger erzählt seine Träume als erlebte Begebenheiten. Einem lebhaften religiösen Gefühl vergegenwärtigt sich namentlich die Gottheit im Traume. Was der Mensch im wachen Zustand vergebens sucht, das erfüllt sich ihm mühelos während des Schlafes. Die Traumerscheinung ist die ihm leibhaftig entgegentretende Gottheit. Wenn das religiöse Gefühl stumpfer wird, dann verkehrt der Mensch im Traum nicht mehr mit den Göttern, sondern der Handel und Wandel des irdischen Lebens, der nun seinen Geist mehr beschäftigt, setzt sich auch in den Traum hinein fort. Aber da dieser immer noch als Wunder erscheint, als ein Stück Leben, das fremd dem übrigen entgegensteht, so wird er auch noch als etwas Göttliches betrachtet. Die Götter erscheinen jetzt nicht mehr selbst im Traume, sondern sie schicken den Traum, damit der Mensch sein Schicksal aus demselben entnehme. Jetzt erst entsteht das Spiel der Traumdeuterei, das noch in eine späte Zeit, nachdem längst der Glaube an eine göttliche Sendung der Träume verloren gegangen ist, sich fortsetzt. Das Streben sein künftiges Schicksal zu errathen läßt den Menschen nimmer ruhen. Ueberall wo die Natur ihm noch ein Räthsel bietet, sucht er in diesem

ein Recht für seine mystischen Spekulationen. Hat er auch aufgehört zu glauben, daß die Gottheit sich direkt mit jedem Einzelnen über seine Zukunft unterhalte, so meint er vielleicht noch einen geheimnißvollen magischen Zusammenhang des Menschen mit der Natur annehmen zu dürfen, durch den Jeder den Weltlauf als dunkle Ahnung in sich trage. So gesteht unter Umständen selbst der Philosoph dem Traume seine Bedeutung zu. Die große Menge aber verfährt, wenn sie sich auf den Traum verläßt, meistens nach einem viel rationelleren Schluß: der Traum enthält nicht wirkliche Ereignisse, sondern gleichsam nur die Schattenbilder geschehener Dinge; was diese Bilder darstellen stammt aber nicht aus der Erfahrung der Vergangenheit, also muß es in der Zukunft liegen, es muß gleichsam eine anticipirte Erfahrung sein. Dies ist vielleicht der unbewußte Schluß, aus dem das Vertrauen zu den Eingebungen des Traumes stammt, und dieser Schluß wäre vollkommen bindend, wenn er nicht eine einzige falsche Voraussetzung machte: die Voraussetzung, daß den Bildern der Ereignisse wirkliche Ereignisse entsprechen müssen.

Der Traum steht Jedem zu Gebote: er ist daher immer diejenige Form gewesen, in welcher die große Mehrzahl mit der übersinnlichen Welt verkehrte. Die Sinnestäuschung im wachen Zustand war immer nur Wenigen vergönnt, diese waren dann die Seher, die einer höhern Offenbarung gewürdigt wurden. Die Seltenheit der unabsichtlichen Hallucinationen ließ mit Freuden die Mittel aufgreifen, die sich zu ihrer absichtlichen Hervorrufung darboten. Die Auszeichnung und der Einfluß, deren der Seher genoß, wurden häufig Ursache, daß jene Mittel Geheimmittel blieben. Dies ist der Grund, weßhalb der Schamanismus immer mit Mystik verbunden ist; ja man darf sagen, daß alle Erscheinungen der Mystik aus der Geisterverehrung, aus dem Glauben an einen Zusammenhang des Menschen mit einer übersinnlichen und doch unter günstigen Umständen den Sinnen zugänglichen Welt hervorgehen. So halten die Schamanen des Nordens ihre Zauberkünste verborgen, unter den Indianerstämmen Amerika's bilden die Medizinmänner geheime Gesellschaften, in Aegypten waren in alter Zeit die priesterlichen Geheimlehren namentlich an die Orakel geknüpft, die griechischen Mysterien besaßen verschiedene Stufen, welche die Eingeweihten zu durchlaufen hatten, bis sie in den vollen Besitz der Geheimnisse des Dienstes getreten waren. Wenn aber auch wahrscheinlich der Ursprung aller Mysterien in dem Besitz geheimer Verkehrsmittel mit der Gottheit besteht, so hat sich doch der Mysticismus hierauf niemals beschränkt. Auch gottesdienstliche Gebräuche und Gebete wur-

den geheim gehalten, wenn man sie für besonders wirkungsvoll hielt. Aus der Religion gieng dann der Mysticismus in die Philosophie über. Den Besitz der Weisheit mag der Einzelne ebenfalls für sich behalten, namentlich in einer Zeit, in welcher man dem Wissen noch eine übernatürliche Macht zuschreibt. So ist der Zug nach dem Geheimnißvollen dem Menschen um so natürlicher, je mehr er noch in seiner ursprünglichen Selbstsucht befangen und je kindlicher noch die Stufe seiner Erkenntniß ist. Die Sucht nach dem Geheimniß veranlaßt dann leicht auch, daß er — wenn ihm gerade nicht ein wirkliches Geheimniß zu Gebote steht — künstlich ein solches sich macht und durch ein phantastisches Spiel den Schein einer Erkenntniß erweckt, die er gar nicht besitzt. Alle mystischen Gesellschaften, ob sie nun aus religiösen oder weltlichen Motiven entstanden sein mögen, sind schließlich in diese Fährte gerathen.

Der religiöse Mysticismus hat aber, wenn auch der Glaube an einen Zusammenhang des Menschen mit der übersinnlichen Welt seine nächste Ursache bildet, außerdem eine andere Wurzel, aus der er namentlich bei fortgeschrittener Erkenntniß sein Leben zieht. Diese ist der Glaube an die Bedeutung des Symbols. Wir haben schon erwähnt, daß auf einer frühern Stufe das Symbol nicht als das mehr oder minder willkürlich gewählte Zeichen betrachtet wird, das eine Idee ausdrücken soll, sondern daß man in dem Symbol die Idee selber erkennt. Unfähig sich zu befreien von dem lebendigen Gestalten der Vorstellung, die das Symbol schuf, muß man dieses brauchen, wo man nur die Idee braucht, und indem man fortwährend seine Gedanken in sinnlichen Bildern ausdrückt, schmilzt das Bild mit dem Gedanken selber zusammen. Auch wir bedienen uns noch fortan der Symbole. Aber da wir gelernt haben das abstrakte und sinnliche Gebiet schärfer von einander zu trennen, und da diese Trennung namentlich auch auf den Gebrauch der Sprachelemente sich übertragen hat, so wissen wir nunmehr das sinnliche Bild mit Willkür und Bewußtsein zu brauchen.

Ein wesentlicher Grund für jenes Aufgehen der Idee in der Vorstellung liegt darin, daß im Anfang das Symbol keineswegs ein so willkürlich gewähltes Bild ist wie später. Das Symbolisiren geschieht zuerst aus einem unbewußten Drang heraus. Ein deutliches Beispiel hierfür bilden die Symbole der Sprache, die Wörter. Der sprachbildende Prozeß ist von Anfang an ein vollkommen unbewußter. Erst nachdem derselbe weit vorgeschritten mischt sich der Wille ändernd und verbessernd in ihn ein. Nicht anders ist es mit dem Symbol überhaupt. In einer frühen Zeit, in der die Phantasie noch regsamer

wirkt, gestaltet sich jede Idee von selbst zum Symbol; wenn einmal das absichtliche Symbolisiren begonnen hat, dann fängt auch schon die Trennung des Symbols und der Idee an.

Bei dieser wichtigen Bedeutung nun, welche anfänglich dem symbolischen Ausdruck zukommt, muß nothwendig auch in dem einzelnen Symbol mehr, als ein Zeichen gesehen werden, es muß in ihm etwas von der Sache selbst liegen. Das Symbol erhält dieselbe Kraft, die man der Idee zuschreibt. Man erkennt daher z. B. in den Symbolen der Gottheit göttliche Kräfte. Anfänglich ist alles Symbolisiren ein bildliches Darstellen von Gestalten und Begebenheiten. Zuerst werden nur ruhende Thier- und Menschenformen abgebildet, dann werden die ruhenden Formen in Handlung gesetzt. Auf den religiösen Denkmälern der alten Aegypter und Mexikaner sind uns zahlreiche Beispiele solcher Symbolik erhalten. Häufig hat das Streben nach dem Bedeutungsvollen hier wie auch bei den alten Kulturvölkern Asiens Uebertreibungen und Mißgestalten zu Tage gefördert, durch welche die beginnende Kunst lange Zeit auf Abwege geführt wurde. Indem eben das Bild nicht eine Nachbildung wirklicher Formen, sondern das Symbol eines oft ziemlich zusammengesetzten Gedankens sein sollte, lag nur daran möglichst Alles in dem Bild zu vereinen was für die Idee kennzeichnend sein mochte. So entstanden Formen mit unnatürlicher Vergrößerung einzelner Theile, oder Zusammensetzungen heterogener Gestalten. Wie man einerseits das Kennzeichnende hervorzuheben suchte, so vernachlässigte man anderseits das Gleichgültigere. Es entstand eine schablonenhafte Manier, in welcher bestimmte Naturformen nur in ihren rohesten Umrissen dargestellt und bald sogar bloß durch konventionelle Zeichen angedeutet wurden, die den rohesten Umriß der Form kaum noch bewahrt hatten. So wurde in der Hieroglyphe die gezackte Linie das Symbol des Wassers, der Kreis das Symbol der Sonne oder des Tages, ein schreitender Vogel das Symbol der Reise, u. s. f. Auch nachdem das Schriftzeichen entstanden war glaubte man in diesem jene geheimnißvolle Kraft des Symbols zu finden. Der Neger betrachtet heute noch alles Geschriebene mit religiöser Scheu. Der geschriebene Koran- und Bibelspruch wird von einem nicht kleinen Theil der Muhammedaner und Christen als eine wunderbare Macht verehrt.

In ähnlicher Weise bemächtigte sich die Phantasie des Zahlbegriffs. Indem man erkannte, daß alle Dinge unter den Zahlbegriff subsumirt werden können, glaubte man in den Zahlen die Symbole der Dinge und damit das innerste Wesen derselben zu erkennen. Da alles Sein und Geschehen in der Welt in gewissem Sinne auf Zahlenverhältnisse

zurückführbar ist, so dachte man in den Kombinationen der Zahlensymbole die Gesetze des Weltlaufs selber zu erfassen. Aber auch die Zahl wurde mehr als bloßes Symbol, sie bezeichnete nicht allein das Wesen der Dinge, sondern sie war es. In einer Zeit, in der man den physikalischen Kraftbegriff noch nicht abstrahirt hatte, konnte man die Veränderungen in der Natur nur auf ein verborgenes Gesetz zurückführen, das, in den Dingen ruhend, verschieden sei von deren äußerer Erscheinung. Nach diesem verborgenen Gesetze suchend mußte man es in jenem Begriffe vermuthen, der allen Dingen gemeinsam ist, in dem Begriffe der Zahl. War die abstrakte Zahl als das Wesen der Dinge erkannt, so wurde nun in den Zahlzeichen dieses Wesen symbolisirt. Ja in dem Zahlzeichen hatte man dieses Wesen selber dargestellt, da nur in jenem Zeichen von allen andern Bedingungen der Erscheinung abgesehen war. So wurde in den Zahlsymbolen eine Welt tieferer Gesetze gefunden. Der Rechner glaubte sich zu einem übersinnlichen Denken emporgeschwungen zu haben. Man erkannte, daß die Zahlen Symbole sind für etwas das an sich außerhalb der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung liegt, da uns diese immer an den Dingen eine Mannigfaltigkeit von Begriffen bietet, — aber man bedachte nicht, daß die Zahlen immerhin sinnliche Symbole bleiben müssen. Man behandelte sie wie die Begriffe selber, und da man meinte, alle andern Begriffe müßten aus dem Begriffe der Zahl stammen, so glaubte man in den Zahlsymbolen unmittelbar die geheimnißvolle Macht in der Hand zu halten, welche die vielgestaltigen Erscheinungen der Natur aus sich heraus erzeugte. Das willkürliche Rechnen mit dieser Zahlensymbolik wurde nun bald als eine magische Kraft angesehen, mit der man verändernd in den Weltlauf eingreifen könne.

Indem der Mystiker die Ekstase als den Zustand einer höheren Erleuchtung betrachtete, in welchem das Reich des Uebersinnlichen ihm erschlossen werde, bildete er sich eine phantastische Dichtung, deren einzelne Gestalten die Produkte zufälliger Inspiration waren. Aber der ganze Zusammenhang dieser Dichtung ist gewöhnlich nach einer planvollen Ordnung angelegt und läßt deßhalb, wenn man die Dichtung als eine symbolische Darstellung auffaßt, als ein fertiges metaphysisches System sich deuten. So hat schon Plato öfter seine philosophischen Ansichten in ein dichterisches Gewand gehüllt. Die Neu-Platoniker haben dann das zügellose Schwärmen der Phantasie zum Prinzip des philosophischen Forschens erhoben. In der Kabbala und in den gnostischen Systemen endlich hat der philosophische Mysticismus seine höchste Blüthe erreicht. Philosophisch betrachtet war das Dogma dieser Schulen

theils Emanationslehre theils Dualismus. Die Kabbala und die Gnostiker nennen Gott die ursprüngliche Einheit, aus der alle Wesen und alle Eigenschaften der Dinge in bestimmter Stufenfolge hervorfließen. Die Gnostiker setzen neben das Reich des Guten, das aus Gott kommt, das Reich des Bösen, das aber am Ende der Zeit selbst nur die Verherrlichung des Guten erfüllt. Diese philosophischen Ideen aber werden auf eine höchst sinnliche Weise zur Darstellung gebracht. Die Emanationen Gottes werden von der Kabbala als Lichtstrahlen gedacht, die geschaffenen Dinge als die Formen und Gefäße, welche dieselben auffassen; die Stufenfolge der vier Welten, die sie annimmt, wird bis in's Einzelnste genau beschrieben. Die Gnostiker stellen dar, wie das Lichtreich und die Finsterniß an einander grenzend sich mischen; sie entwerfen die gradweise Stufenfolge der Geisterwelt und die zeitliche Stufenfolge des Läuterungsprozesses. Alles nimmt in diesen Systemen sich aus wie eine Erzählung erlebter und gesehener Dinge. Und im Grunde waren es ja auch Offenbarungen, wenn auch nur die Offenbarungen der eigenen Phantasie, die diese im bewegten Zustand aus sich heraus versetzt hatte. Das Bilden der Phantasie aber war geleitet von der Spekulation, von welcher der Philosoph auch in der Ekstase nicht ließ: die Resultate seines Denkens nahmen in dieser ein sinnliches Gewand an, sie wurden unwillkürlich zu Symbolen und wurden deßhalb für die Dinge selber gehalten. Ueberall wo das Denken noch der Hülfe der Dichtung bedarf, da finden wir ja in ähnlicher Weise das Uebersinnliche in die sinnliche Form gebracht. Aber indem sich die mystischen Systeme die Beschaffenheit der übersinnlichen Welt gleichsam bis in's Kleinste berechnet und in eine Art regelmäßiger geometrischer Konstruktion umgesetzt hatten, bekamen in ihnen die sprachlichen Bezeichnungen für die einzelnen Glieder des Systems und die Zahlen, durch welche die Ordnung derselben festgestellt war, jene tiefere Bedeutung, die immer entsteht, wo man in Wort und Zahl mehr noch als das Zeichen erkennt. Namentlich die Kabbalisten haben sich so in ein Labyrinth der unsinnigsten Wort- und Zahlensymbolik begeben. Es macht in diesen Auswüchsen des Mysticismus eine unüberwindliche Neigung sich geltend, das Geistige in die starren Formen eines todten Mechanismus zu gießen, der das Gefühl wie das wahre Denken leer läßt und höchstens noch den spielenden Verstand beschäftigt, wenn er nicht am Ende gar bloß zur mechanischen Arbeit wird. Diese Neigung zum Mechanismus kehrt überall wieder: aus der Anschauung der Sterne als einer Schaar überirdischer Wesen, die das Schicksal der Menschenwelt an geheimnißvollen Banden lenkt, entstehen die Rechen-

künste des Astrologen; aus dem Glauben an das Gebet als an eine wunderthätige Kraft, welche die Gottheit den Wünschen des Menschen geneigt macht, entstehen der Rosenkranz und die Gebetmühle. —

Die Erscheinungen des religiösen Gefühls, deren Darstellung wir jetzt abschließen, sind dem weitverzweigten Geäste eines Baumes vergleichbar: auf mehreren Wurzeln erhebt sich der gemeinsame Stamm, und die Krone geht in eine Unzahl einzelner Zweige aus, deren jeder seine besonderen Blätter und Blüthen trägt. Jede naturwüchsige Religionsanschauung ist ein Organismus für sich und hat ihre Eigenthümlichkeiten: dort ist diese, hier jene Wurzel verkümmert, dort diese, hier jene Blüthe weiter entwickelt; aber das Ganze bleibt immer die nämliche Spezies. Zwei Quellen sind es, aus denen das religiöse Gefühl schöpft: die Anschauung der Natur und die Betrachtung des eigenen Schicksals. Aus beiden entwickeln sich anfänglich getrennte Kreise von Religionsvorstellungen. Die Anschauung der Natur führt zur Anbetung der ruhenden oder bewegten Naturmächte. Die Ungewißheit des Schicksals läßt in den Gegenständen der unmittelbaren Umgebung wunderthätige Wesen erkennen. Die aufgeregte Phantasie giebt dann den Göttern der Natur wie des Schicksals ihre Gestalten; indem man die Eingebungen der Phantasie als Offenbarungen aus der übersinnlichen Welt nimmt, werden die Götter und Geister in's Unzählige vermehrt, und die Natur erfüllt sich mit Wunder- und Zauberkräften. Aber während die Phantasie das Gebiet, dem sie sich zugewandt hat, mit immer reicheren Formen bevölkert, kommt gleichzeitig das Denken und sucht, indem es einen Zusammenhang ahnt, das Mannigfaltige zu vereinfachen. Die Naturgötter ordnet es einer einzigen weltlenkenden Gottheit unter, die Schicksalsgeister verwandelt es in ein abstraktes Fatum, und endlich, indem es sich zu dem Begriffe einer höchsten Ursache erhebt, die zugleich der höchste Zweck der Welt ist, verschmilzt es jene beiden Mächte in eine einzige Urkraft.

Der hervorstechende Zug in dieser Entwicklung ist es, daß sie, wie jede Entwicklung, zu allen den Gestaltungen, die sie erzeugt, den Keim von Anfang an in sich trägt, daß ein völlig Neues nie durch sie geschaffen wird, daß aber auch das Vorhandene nie völlig untergeht. So lange das religiöse Leben nicht ganz der Spekulation dienstbar geworden ist, — und in der großen Masse des Volkes wird dies schwerlich je eintreten, — so lange finden sich auch jene Religionsformen, die wir aus den hervortretendsten Merkmalen abstrahirt haben, überall gleichzeitig verwirklicht.

Wir haben das Gefühl den Pionier der Erkenntniß genannt. Auch

das religiöse Gefühl bahnt der Erkenntniß den Weg, und zwar der höchsten Erkenntniß, die sich der Mensch als Ziel setzen kann, der Einsicht in die Ursache und den Zweck des Weltganzen und des Einzelwesens, insofern es im Weltganzen seine Stelle einnimmt. Eine Stufenfolge einzelner Probleme hat diese Erkenntniß zu lösen. Eins nach dem andern bringt sie zum Abschluß und erweitert so immer mehr das Reich der spezielleren Wissenschaften. Niemals aber giebt sie dadurch das kleinste Stück von ihrem eigenen Gebiete preis. Je mehr einzelne Probleme die Erkenntniß aus dem Ahnen des Gefühls in das sichere Wissen hinüberführt, um so mehr erweitert und vertieft sich das höchste Problem, das noch übrig bleibt. Seit alter Zeit hat nur die Genügsamkeit des bornirten Wissens die Religion und nur die Ungenügsamkeit des bornirten religiösen Dogmas das Wissen gefährdet. Wie die Wissenschaft aus den religiösen Vorstellungen ihren Ursprung genommen hat, so kann die wahre Religion nur aus der Wissenschaft ihre Kraft schöpfen. Denn das Gefühl bleibt unsicher. Erst die bewußte Erkenntniß giebt dem Gefühl ein Recht und weist der Vorstellung ihre Grenze an.

Achtundvierzigste Vorlesung.

Vieles aus dem Gebiet der religiösen Vorstellungen, das wir durchwandert haben, pflegt man als das werthlose Spiel eines phantastischen Denkens anzusehen und in das weite Bereich des Aberglaubens zu verweisen. Doch der Aberglaube ist ein sehr vieldeutiger und relativer Begriff. Jeder Standpunkt, der eine bestimmte Glaubensstufe überwunden hat, erklärt diese für Aberglauben. Jede Zeit bezeichnet als Aberglauben die ganze geschichtliche Entwicklung der Religionsvorstellungen, die hinter ihr liegt. Was hier ein Volk als festen Glaubensbesitz achtet, das erscheint dort einem andern als ein abergläubisches Phantom. Die Gestalten des griechischen Götterhimmels, die dem Hellenen zur Zeit des Homer als lebendige Wesen erschienen, sind uns heute luftige Phantasiegebilde. Selbst die Engel und Heiligen des christlichen Himmels halten jetzt Manche schon für Ausgeburten des religiösen Wahns. Der Atheist aber begnügt sich nicht einmal damit den phantastischen Schmuck zu zerstören, der an den Religionsvorstellungen haftet, sondern er hält die Bedingung jeder Religion, den Gottesglauben selbst, für einen Aberglauben. Wie ist es möglich, in diesem Streit der Anschauungen die sichere Grenze der Begriffe zu ziehen?

Trotzdem kann, sobald einmal eine gewisse Stufe der Wissenschaft erreicht ist, von manchen Dingen mit Bestimmtheit geurtheilt werden, daß sie dem Aberglauben zugehören, während ebenso ein gewisses Gebiet des Glaubens übrig bleibt, von dem sich mit Sicherheit sagen läßt, daß es nur durch eine Begriffsverwirrung geleugnet werden kann. Es hat somit allerdings der Begriff des Aberglaubens ebenso wie der des

Glaubens in vielen Dingen eine objektive Gültigkeit. Von vielen andern ist es zweifelhaft, ob sie dem einen oder dem andern zugerechnet werden müssen, und es bleibt dies daher schließlich dem subjektiven Ermessen überlassen. Aber die Wissenschaft strebt stets darnach die Grenzen dieses zweifelhaften Gebietes zu verengern, und eine konsequente Weltanschauung muß auf jede Frage eine Antwort haben. Nur ist freilich nicht jede konsequente Weltanschauung eine wissenschaftliche.

Die Wissenschaft hat Alles in das Bereich des Aberglaubens zu verweisen, was den erkannten Naturgesetzen widerstreitet. Jenes lavirende Denken, das von dem engen Horizont menschlicher Beobachtung redet, und das nirgends ein Endurtheil gestatten möchte, weil die Beobachtung nie ein Ende habe, darf die Wissenschaft nicht anerkennen. Wo wirklich der Weg der wissenschaftlichen Untersuchung vollkommen und mit Berücksichtigung aller in Frage kommenden Einflüsse beendet ist, da darf auch die Wissenschaft ihr endgültiges Urtheil sprechen. Nur vermöge dieses Rechtes, ohne das sie stets eine werthlose Beschäftigung bliebe, und das sie trotz alles Sträubens immer geübt hat, ist es der Wissenschaft gelungen, den Aberglauben zu zerstören und dem Glauben eine feste Stütze zu bieten. Noch immer fährt sie in diesem Geschäft fort, das unter allen Zielen der Erkenntniß sicherlich nicht das unwichtigste ist. —

Daß wer am Freitag eine Reise thut, Unglück habe, oder daß von Dreizehn, die am selben Tische sitzen, Einer sterben müsse, dies erklären wir unbedenklich für Aberglauben. Denn die Gesetze, die uns über den ursächlichen Zusammenhang der Naturerscheinungen geläufig sind, widersprechen jener Behauptung mit aller Bestimmtheit. Ob Träume eine Vorbedeutung haben, darüber sind selbst aufgeklärte Leute schon getheilter Meinung. Manche sind noch heute der Ansicht, daß dem menschlichen Geiste im Zustand des Traumes und der Ekstase ein Ahnungsvermögen zukomme, durch welches er das Zukünftige erfasse. Bei näherer Untersuchung freilich stellt sich heraus, daß eine solche Annahme nicht minder gegen die Gesetze des geistigen Lebens verstößt, wie die Schicksals- und Loostage den Gesetzen der äußern Natur zuwiderlaufen. Aber man hat sich daran gewöhnt, auf psychologischem Gebiete den vagsten Vermuthungen Raum zu geben, während der gesetzmäßige Zusammenhang der äußern Naturerscheinungen schon mehr in das allgemeine Bewußtsein gedrungen ist, ein Unterschied, der in der verschiedenen Ausbildung der betreffenden Wissenschaften seinen Grund hat.

Eine unbefangene und mit dem Gesammtgebiet der Naturerschei-

nungen vertraute Betrachtung wird schon jetzt außerordentlich wenig Dinge vorfinden, von denen zweifelhaft bleiben muß, ob sie als Aberglaube zu verwerfen oder als berechtigter Glaube anzuerkennen sind. Eine Frage, vielleicht die einzige, die man noch jetzt als unerledigt betrachten kann, ist die Frage der Unsterblichkeit, obgleich auch hier die Ungewißheit weit weniger in der Sache als in der zweideutigen Fragestellung liegt, da man unter der Fortexistenz bald nur überhaupt die Unzerstörbarkeit des geistigen Daseins bald speziell eine ewige Dauer des selbstbewußten Individuums versteht. Hat man aber beide Fragen einmal von einander getrennt, so wird nur auf die letzte eine positive Antwort noch ausbleiben.

Je weiter wir in der Geschichte der Wissenschaften zurückgehen, um so umfassender wird jenes zweifelhafte Gebiet, von dem unentschieden bleibt, nach welcher Seite hin es zu verweisen sei. Immer mehr nimmt einerseits der berechtigte Glaube, anderseits der entschiedene Aberglaube seinen Theil davon in Anspruch. So ward die Lehre vom Weltuntergang, die eine plötzliche Vernichtung aller materiellen Existenz für möglich hielt, früher geglaubt und nicht geglaubt, und man hatte keine Entscheidungsgründe zur Aufhebung dieser Alternative. Jetzt, nachdem das Gesetz, daß die Materie konstant ist, als ein sicheres Naturgesetz feststeht, kann kein Zweifel mehr sein, daß jene Lehre ein abergläubischer Wahn war. Die Hypothese, daß die Welt aus Nichts erschaffen worden sei, die zu jener Lehre vom Weltuntergang das Seitenstück bildet, ist noch jetzt ziemlich allgemein angenommen. Denn diese Hypothese ist zwar durch die Auffindung des Gesetzes der Konstanz der Materie nicht minder bedroht, aber sie wird anderseits gestützt durch das ebenfalls aus der Naturforschung geschöpfte allgemeine Prinzip, daß jede Wirkung ihre Ursache hat. Hier erscheint nun die Schöpfung aus Nichts als eine plausible Ursache, von der man sich denkt, daß sie ebenso der Existenz der Welt vorhergieng, wie der Stoß vor der Bewegung kommt. Aber man erwägt nicht, daß, sobald man die unendliche Dauer der Welt auch in die Vergangenheit ausdehnt, die ganze Schwierigkeit schwindet, da eine Wirkung, die nie angefangen hat, auch keine Ursache nöthig macht, die ihr vorangeht.

Wie es Viele giebt, die den Begriff des Aberglaubens ungebührlich verengern, indem sie Alles zu glauben verstatten was nicht etwa durch die direkte Beobachtung widerlegt ist, so suchen umgekehrt Andere den Begriff des Aberglaubens über alles Maß zu erweitern, indem sie Alles was nicht durch die direkte Beobachtung erweisbar ist dem Aberglauben zurechnen. In diesem Sinne, sagen sie, ist der

Glaube an Gott ein Aberglaube, weil uns die sinnliche Wahrnehmung nie die Existenz eines Gottes zeigt. Diese Skepsis ist nun allerdings berechtigt, so lange sie sich gegen die Annahme einer uns sinnlich wahrnehmbaren Gottespersönlichkeit richtet, sie behält daher immer den Sieg, wenn sie gegen die phantastischen Religionsvorstellungen zu Felde zieht. Sie überschreitet aber in dem Moment ihr Gebiet, wo sie, die Vorstellung mit der Idee verwechselnd, das Leugnen einer einzelnen Verkörperung der Gottheit auf die Existenz der Gottheit überhaupt ausdehnt. Denn die Annahme einer höchsten Weltursache und eines höchsten Weltzweckes ist, weit entfernt eine leere Hypothese zu sein, vielmehr eine Folgerung aus aller Beobachtung. Der Glaube an Gott in diesem Sinne steht daher so fest wie der Glaube an irgend ein tausendfältig bestätigtes Naturgesetz, — ja er steht unendlich viel fester. Denn der Glaube an irgend ein Gesetz der äußern Natur oder des Geistes gilt immer nur als Forderung für ein beschränktes Erfahrungsgebiet, der Glaube an eine Ursache und an einen Zweck des Weltganzen ist aber die unerläßliche Forderung für das Gesammtgebiet aller äußern und innern Erfahrung.

Vielleicht die meisten Erscheinungen des Aberglaubens gehören dem religiösen Gebiet an oder stammen doch aus demselben her, während oft freilich diese Abstammung in dem Bewußtsein der Masse verloren gieng. So haben die Schicksals- und Loostage fast sämmtlich von den Göttern oder Heiligen, denen sie geweiht waren, ihre Bedeutung erhalten. Aber wenn noch jetzt an vielen Orten in Deutschland der Donnerstag als unheilvoll gilt, so denkt Niemand mehr daran, daß das vom altheidnischen Donnergott herstammt; näher liegt uns dann schon die Beziehung der Heiligentage, obgleich auch hier der Aberglaube längst den religiösen Boden verlassen hat und es daher kaum mehr Jemandem in den Sinn kommt die schicksalbestimmende Bedeutung des Tages, an die er glaubt, der Kraft des Heiligen zuzuschreiben. Es entsteht hier, wie bei allen Versuchen das Räthsel der Zukunft zu enthüllen, jenes Versinken in ein mechanisches Spiel, dem der ursprüngliche Sinn seines Thuns gänzlich abhanden kam.

Die weissagende Bedeutung der Thiere stammt in den meisten Fällen nachweisbar davon her, daß bestimmte Thiere gewissen Göttern geweiht waren und so als übermittelnde Boten der göttlichen Rathschlüsse erschienen. Der Hund, das den Nornen geweihte Thier, heult, wenn Unglück im Hause eintritt. Wenn der Rabe, das Thier des Wodan, vorbeifliegt, so verkündet er Tod. Die Katze, das Thier der Freya, ist in vielen ihrer Handlungen bedeutungsvoll. Hatte sich ein-

mal der Glaube an die weissagende Kraft der Thiere befestigt, so machte er sich aber frei von seinem Ursprung, die Zeichendeuterei aus der zufälligen Begegnung und den Handlungen der Thiere entwickelte sich zu einer selbständigen Kunst, die theils von vereinzelten Erfahrungen geleitet, theils in willkürlicher Erfindung sich immer weiter vervollständigte.

Der Glaube an die Bedeutung der Träume gieng hervor aus der Ansicht, daß die Träume Eingebungen der Götter seien. Ursprünglich war daher die Beziehung der Träume zu den Ereignissen, die sie anzeigten, eine sehr einfache. Entweder war der Traum ein bloßes Bild des kommenden Ereignisses, oder, wo dies nicht gut möglich war, sah man in ihm eine symbolische Hinweisung auf die Zukunft. Aus dieser Symbolik entwickelte sich eine immer künstlichere Zeichendeuterei, in welcher die Willkür immer freieres Spiel fand. Zuletzt blieb daher von der Symbolik nichts mehr übrig, und die Willkür fieng ausschließlich zu walten an. So scheint es in den populären Traumbüchern oft geradezu darauf abgesehen zu sein, den Träumen eine der Symbolik oder dem unmittelbaren Sinn entgegengesetzte Bedeutung beizulegen: eine Hochzeit z. B. bedeutet eine Leiche und eine Leiche bedeutet eine Hochzeit. Eine Spur von Symbolik ist noch erhalten, wenn das Feuer Freude, der Rauch Unglück, die Perle Thränen anzeigt; völlig unverständlich ist es aber, warum z. B. Eier Streit oder Fische einen Todesfall bedeuten. Uebrigens liegt der Grund, weßhalb eine solche äußerst willkürliche Zeichendeuterei entsteht, die sich von ihrem Ursprung ganz entfernt hat, nahe genug. Die Kunst der Weissagung hüllt sich stets gern in den Mantel des Geheimnisses ein. Je klarer nun die unmittelbare oder symbolische Bedeutung des Traumes vorliegt, um so weniger kann die Kunst der Auslegung Geheimniß bleiben. Den Wahrsager treibt daher immer das instinktive Bedürfniß, jene klarere Bedeutung, die man im Anfang dem Zeichen beilegte, zu verwischen und durch eine solche zu ersetzen, die ihm allein geläufig ist.

Eine Unzahl von Ereignissen, die dem Volksaberglauben als schicksalverkündende Zeichen gelten, hat in einer Zeit ihren Ursprung genommen, der die Idee einer unmittelbaren Einwirkung des göttlichen Waltens auf das menschliche Schicksal noch näher lag. Die übernatürliche Bedeutung, die der Naturmensch noch jetzt dem kleinsten Gegenstand giebt, spiegelt sich auch in diesen Erscheinungen des Aberglaubens, die ein Vermächtniß jener frühesten Stufe des religiösen Bewußtseins sind. Anfänglich waren es die Götter, die jedes Ding und jede Begebenheit dem Menschen als ein bedeutungsvolles Zeichen sandten. Die

Götter sind verschwunden, aber die Zeichen sind geblieben, und haben sich zum Theil nur verändert nach den Bedürfnissen der jeweiligen Generation.

Wie die Thiere durch das Räthselhafte ihres instinktiven Thuns leicht als der Sitz übernatürlicher Mächte betrachtet werden, so auch die Kinder, deren Handlungen zumeist aus unbewußten Motiven entspringen. Das Thun der Kinder gilt daher an vielen Orten als Andeutung der Zukunft. In ihren Spielen greifen sie den kommenden Ereignissen voraus. Ebenso wird alles zufällige Geschehen in der todten Natur oder was der Mensch selbst unabsichtlich, in Zerstreuung thut leicht als bedeutungsvolles Zeichen betrachtet. Ein trübes Licht kündigt einen Todesfall an; der Kranz, der von dem Haupte der Braut fällt, deutet auf eine unglückliche Ehe; wer beim Ausgehen etwas vergißt, hat Mißgeschick in seinem Unternehmen, u. s. f. Einer Zeit, die ihre religiösen Vorstellungen in Alles hineintrug, waren jene Zeichen wirklich göttliche Fügungen, die den Menschen aufmunterten oder warnten. Indem später mehr und mehr dem Zufall zugeschrieben wurde was man einst als direkte Aeußerung einer göttlichen Kraft betrachtet hatte, wurden auch jene Dinge und Ereignisse als zufällige angesehen. Aber in dem Zufall schuf man sich gleichsam einen neuen Gott. Das Räthselhafte des Zufalls, das dunkle Gefühl seiner geheimnißvollen Ursachen bewirkte, daß man auch an eine geheimnißvolle Wirkung oder an einen geheimnißvollen Zweck desselben dachte. Diesen Gedanken brachte man sich allerdings nicht zum klaren Bewußtsein, aber man handelte darnach, wie es denn das Eigenthümliche aller instinktiven Erkenntniß ist, daß sie alsbald zur Maxime des Handelns wird.

Der Aberglaube beschränkt sich jedoch nicht darauf die Zeichen, die sich von selbst ihm bieten, entgegenzunehmen und zu deuten, sondern in seinem Streben das Dunkel der Zukunft aufzuhellen sucht er sich selbst die Zeichen zu schaffen, die auf seine Fragen an das Schicksal ihm Antwort geben. Ist man aber einmal hierzu gekommen, so wird leicht noch weiter gegangen. Glaubt der Mensch einmal an eine geheimnißvolle Macht, die er der Natur gegenüber erlangen kann, so genügt es ihm nicht das Schicksal zu erforschen, sondern er will es selbstthätig gestalten. Die Zauberei entsteht. Je mehr der Zauberer in gutem Glauben seiner Kunst zumuthet, um so ärger ist natürlich die Enttäuschung. Er meint, ihm fehle noch Einzelnes zum vollen Geheimniß, und mit Neid betrachtet er nun Andere, die er in dessen Besitz glaubt. So tritt jene schlimme Kehrseite des Zauberglaubens auf, die bald die eigenen Versuche in den Hintergrund drängt. Einzelne Menschen, die

entweder bloß ein auffälliges Aeußere haben, oder die auf eine der großen Menge unerklärliche Weise in den Besitz irgend welcher Dinge gekommen sind, glaubt man mit übernatürlichen Kräften ausgerüstet, sie werden für schädlich dem Gemeinwohl erklärt und mit Erbitterung verfolgt.

Auch hier fällt der religiöse Ursprung deutlich in die Augen. Die Erkundung des Schicksals durch selbstthätige Fragestellung an dasselbe ist nichts als eine fortgesetzte Anwendung des Orakelwesens. Das Loos ist das einfachste Orakel. In der Ungewißheit des Entschlusses überläßt man die Bestimmung dem Willen der Götter, später dem Zufall. Wo in dem Loos noch eine göttliche Fügung gesehen wird, da ist diese Hintansetzung des eigenen Willens eine fromme Fügsamkeit, die der Tiefe des religiösen Gefühls entspringt. Wo bloß noch der Zufall gefragt wird, da sucht die Trägheit des Denkens und die Schlaffheit des Charakters außen den Anker, den sie in sich selber nicht finden kann.

Der Zauberglaube bekundet seinen religiösen Ursprung noch deutlich durch die Gestalten, an welche die Phantasie das geheimnißvolle Wirken der Zauberkräfte zu binden pflegt. Diese Form des Aberglaubens, die im Mittelalter namentlich eine so große Bedeutung erlangt hat, ist halb christlichen halb heidnischen Ursprungs, sie knüpft sich entweder an den Teufel oder an die Kobolde, Zwerge, Nixe und andere Elementargeister. Die Macht über die Natur, die der Einzelne erlangt, wird ihm nur zu Theil, indem er mit jenen Wesen in einen Bund tritt. Die Mittel diesen Bund zu schließen sind meist geheimnißvolle Beschwörungsformeln. Bald hatte man für jeden Wunsch eine besondere Formel, oder man hatte Symbole und verrichtete symbolische Handlungen, durch welche die Kraft der Geister gebannt wurde. Der Liebhaber hat seinen Spruch, um sich der Geliebten zu versichern; der Landmann hat seinen Spruch, um sich eine günstige Ernte für's künftige Jahr zu schaffen. Jener schürzt, wenn er seiner Sache ganz gewiß sein will, aus Bändern einen festen Knoten als Symbol der Vereinigung: dieser läßt bei der Ernte einen Baumzweig mit Früchten stehen oder zieht im Frühling festlich mit dem Pflug über die Felder. War dereinst auch bei allen derartigen Beschwörungen und symbolischen Handlungen eine Beziehung auf göttliche oder geisterhafte Wesen vorhanden, deren Schutz man sich hingab, so verloren sie doch allmälig, indem die alten Göttergestalten verblaßten, im Volksaberglauben diese Bedeutung. Die Gebräuche aber blieben hartnäckig bestehen; ja an ihre Wirksamkeit wird noch geglaubt, nachdem längst der Glaube an jene übernatürlichen Mächte aufgehört hat, durch die der Gebrauch nur

entstanden war. So ist auch diese Form des Aberglaubens in ein mechanisches Spiel ausgeartet, das, obgleich es selbst jenen Sinn verloren, den es einst hatte, noch gläubig festgehalten wird, weil die große Menge niemals davon lassen kann, ihren Wünschen in der Wirklichkeit einen Halt zu geben, der ein gewisses Recht an die Hoffnung ihrer Erfüllung giebt.

Man darf hiernach wohl die allgemeine Behauptung aussprechen, daß es wahrscheinlich keinerlei Aberglauben giebt, der nicht aus religiösen Vorstellungen, also aus dem Gebiet des Glaubens entsprungen wäre. Aber freilich ist diese Entstehung keineswegs immer noch nachzuweisen. Der Aberglaube ist ein zusammenhängender Organismus, auf einem einzigen Grundstock entsprossen. Doch die Aeste dieses Stocks sind nicht regelmäßig verzweigt, sondern sie bilden ein dichtes Gestrüpp, dessen Zweige sehr oft nicht mehr bis zu dem Punkt verfolgt werden können, wo sie aus dem Stamme hervorgehen; jeder Zweig hat ein selbständiges Leben für sich und treibt seine eigenen Knospen, die ihre Nahrung nicht mehr unmittelbar aus dem gemeinsamen Stamm ziehen. So sind einzelne Erscheinungen des Aberglaubens entstanden, nachdem längst die Glaubensgrundlage verschwunden war, auf welcher das Ganze erwuchs; sogar ganze Gebiete des Aberglaubens haben wenigstens die Form, in der wir heute sie vorfinden, erst in einer Zeit erlangt, in der ihr religiöser Ursprung schon überwachsen war. Dies gilt namentlich von der Deutung des Schicksals aus zufälligen Zeichen und Träumen.

Was für die psychologische Untersuchung den Erscheinungen des Aberglaubens ein besonderes Interesse giebt, ist aber gerade die Thatsache, daß dieselben, trotzdem ihre ursprüngliche Wurzel fast vollkommen verloren geht, doch in allen ihren einzelnen Zweigen noch ein üppig fortwucherndes Leben führen. Ueber den Grund, warum bestimmte Tage Glück und andere Unglück bringen, warum ein zufällig begegnendes Thier bald Segen bald Unheil bedeutet, giebt sich fast kein Mensch mehr Rechenschaft. Thut dies aber ja einmal Einer aus antiquarischer Liebhaberei, so belächelt er natürlich jenen Grund als einen längst begrabenen Irrwahn. Nichts desto weniger läßt sich fortan eine Unzahl von Menschen durch den Aberglauben in ihren Handlungen bestimmen; und Derjenige, welcher der Sache auf den Grund sieht und darum über sie lacht, ist oft nicht der Letzte, der sich bestimmen läßt. Denn es ist eine Thatsache, daß auch die Gebildetsten keineswegs sich vom Aberglauben emanzipiren können. Ja gerade der tollste Aberglaube hat manchmal unter den Gebildeten größere Verbreitung als im Volke.

Die Regeln z. B., daß von Dreizehn, die an einem Tische sitzen, Einer im nämlichen Jahr stirbt, oder daß ein Unternehmen, das man am Freitag anfängt, schlecht ausgeht, sind in Süddeutschland unter den höheren Ständen entschieden weit verbreiteter als unter den gemeinen Leuten. Diese pflegen ein größeres Gewicht auf jene Zeichen zu legen, die ihnen nicht der Zufall entgegenbringt, sondern die sie sich selber schaffen, also z. B. auf die verschiedenen Wahrsagekünste, namentlich aus gegossenem Zinn und aus dem Kaffeesatz, auf aufgeschlagene Verse in der Neujahrsnacht und dergleichen. Ebenso ist der Zauberglaube fast nur in den niedern Ständen verbreitet. Diese Verschiedenheiten des Aberglaubens nach der Bildungsstufe sind großen Theils davon veranlaßt, daß das religiöse Gefühl beim gemeinen Manne ein lebendigeres ist: der Aberglaube wirft sich bei ihm gerade auf jene Seite, wo wirklich ein unmittelbares Eingreifen der Gottheit, eine Kundgebung ihrer Absichten oft auch noch in dem Zeichen gesehen wird. Mit diesem lebendigeren religiösen Gefühl verbinden sich auch noch lebhafte Teufels- und Geistervorstellungen, die den Glauben an Zauberkräfte unterhalten. Und dies ist der Grund, weßhalb der gemeine Volksaberglaube viel weniger unsinnig ist als der Aberglaube der höheren Stände. Denn die Wissenschaft wird freilich die Ansicht, daß die Gottheit ihre Absichten dem Menschen in Gesangbuchversen und im Kaffeesatze kundgebe, oder daß der Mensch in geheimnißvollem Rapport mit irgend welchen Naturgeistern stehen könne, für Wahn erklären, sie wird aber doch zugestehen müssen, daß der Glaube, von Dreizehn sterbe Einer, ein noch viel ärgerer Wahn ist. Denn dort existirt wenigstens eine allgemeinere Anschauung, unter die das Einzelne gebracht wird, hier ist die Schicksalsregel nichts als ein toller und willkürlicher Einfall. Das Einzige was der Aberglaube der höheren Stände vor dem gemeinen Volksaberglauben voraus hat ist, daß dieser ein üppiges Gewächs bildet, das wie eine unausrottbare Schlingpflanze Alles überwuchert, während jener ein alter dürrer Baum ist, der bloß noch ein paar trockene ungenießbare Früchte bringt.

Der moderne Aberglaube ist nur ein blasses Abbild des Aberglaubens im Mittelalter. Er ist keineswegs mehr wie dieser ein festes Fürwahrhalten, das als Maxime aller Handlungen gilt. Selten kommen jetzt jene zuversichtlichen Aeußerungen desselben vor, die das Leben Anderer oder das eigene Wohl gefährden. Die Hexenverfolgungen sind verschwunden, und die versuchten Teufelsbündnisse sind seltene Ausnahmen geworden. Der moderne Aberglaube zweifelt an sich selber, als bestimmende Maxime der Handlungen befolgt er nur noch die Regel,

nichts zu thun was dem abergläubischen Wahn widerspricht. Indem man sich bis zu dieser Maxime herabstimmt und überdies erklärt theoretisch den Aberglauben zu verwerfen, meint man oft denselben wirklich überwunden zu haben. Am Freitag eine Reise vermeiden oder nicht zu Dreizehn am Tische sitzen wollen, sagt man, das ist freilich Thorheit, — aber wenn sich die Reise ebenso bequem an einem andern Tag machen, oder wenn sich leicht noch ein Vierzehnter einladen läßt, warum soll man nicht nachgeben? Doch Glaube wie Aberglaube erhalten ihren sicheren Maßstab bloß an den Handlungen, die sie hervorrufen. Fest ist der Glaube nur, so lange er keine Nebenrücksicht kennend blindlings die That erzeugt; und der Aberglaube bleibt so lange lebendig, als er auf das Handeln seine bestimmende Wirkung äußert.

Gerade dadurch aber sind die Erscheinungen des Aberglaubens von besonderem psychologischem Interesse, weil sie, nachdem die theoretische Grundlage ganz und gar ihnen entzogen ist, im praktischen Leben immer noch fortexistiren. Dies deutet uns an, daß jene Erscheinungen noch eine andere Quelle haben müssen, die von dem theoretischen Erkennen bis zu einem gewissen Grade unabhängig bleiben kann. Gewiß wird der Umstand hier einwirken, daß der Aberglaube zumeist Schicksalsglaube ist. Schon darin spricht sich dies aus, daß gerade der letzte Rest des Aberglaubens ganz und gar hierin aufgeht. Die Neugierde aktiv in die Zukunft vorzudringen erfindet das Wahrzeichen; das Schwanken des Willens, das selbstthätig einen Entschluß nicht fassen kann, erfindet das Loos, das diesen Entschluß von außen überliefert empfängt. Die natürliche Gedankenträgheit und Unentschlossenheit trennt sich schwer von jenen bequemen Hülfsmitteln. Aber diese Erklärung erschöpft keineswegs Alles. Mancher weit verbreitete Aberglaube läßt sich nicht auf jene Momente zurückführen. Jedes beliebige zufällige Zeichen kann für glück- oder unglückbringend gelten, ohne daß irgend ein Interesse veranlaßte ein solches Zeichen zu suchen. Wir werden demnach noch nach einem tieferen psychologischen Grunde forschen dürfen, der jene unaustilgbare Neigung erzeugt, überwundene abergläubische Vorstellungen lange noch als Maximen des Handelns gelten zu lassen.

Wir müssen zu diesem Zweck die einzelnen Formen des Aberglaubens etwas genauer von einander scheiden. Zunächst haben wir hier jene zahlreichen abergläubischen Gebräuche in's Auge zu fassen, die als eine Symbolik zu bezeichnen sind. Bei semitischen und indogermanischen Völkern findet sich die Sitte, daß nach langer ausdörrender Trockenheit ein Knabe oder Mädchen öffentlich gewaschen wird.

Ueber viele Nationen weit verbreitet ist die andere Sitte, daß im Frühjahrsanfang ein Strohmann als Symbol des Winters verbrannt wird. Der Mond pflegt in der Symbolik des Aberglaubens eine wichtige Rolle zu spielen. Bei zunehmendem Monde muß die Einsaat geschehen, müssen die Haare geschnitten werden, muß man überhaupt Alles unternehmen, wo ein Wachsthum erhofft wird. Wenn die Sonne am Neujahrstag blutroth aufgeht, bricht ein Krieg während des Jahres aus. Wenn es am Hochzeitstag regnet, so giebt es viel Thränen in der Ehe. Ein Band mit festgeschürztem Knoten sichert die Treue der Braut. In allen diesen und vielen ähnlichen Fällen ist das Schicksalszeichen gleichsam ein Symbol, in welchem die äußere Natur dem Menschen seine Zukunft enthüllt.

Diese symbolische Auffassung der Naturerscheinungen und eigenen Handlungen und ihre Rückbeziehung auf das menschliche Leben hängt zusammen mit jener großen Bedeutung, die das Symbol überhaupt für die kindliche Vorstellungskraft besitzt. Das Symbol und die Sache gehen unvermittelt in einander über. Die blutrothe Sonne ist wirklich von dem Blute getränkt, das in dem künftigen Kriege vergossen wird. Der wachsende Mond erzeugt die Kraft des Wachsthums in Allem was er bescheint. In dem geschürzten Band ist die Treue der Braut gefesselt; will sie die Treue brechen, so muß sie das Band zerreißen. Es wird uns schwer, in die sinnliche Kraft dieses symbolischen Denkens uns zurückzuversetzen. Wir müssen uns dabei erinnern, wie jene lebendige Vorstellungswelt Alles in Bildern sieht. Der symbolische Aberglaube ist daher auch frühesten Ursprungs, und wo er sich noch in eine spätere Zeit hinein erhalten hat, da ist bald die symbolische Bedeutung verschwunden: er hat nur noch als Glaube an einen räthselhaften Zusammenhang sich erhalten. Denn dies ist ja überall dem Aberglauben eigenthümlich, daß, nachdem der ursprüngliche Sinn, durch den er eigentlich nur Verständniß gewinnt, längst schon geschwunden ist, doch der Aberglaube selbst immer noch fortdauert.

Die zweite Form des Aberglaubens geht oft sehr innig mit der vorigen zusammen und läßt sich im einzelnen Fall selten scharf von derselben trennen. Sie beruht auf der Annahme eines mystischen Zusammenhangs der Naturdinge, und da dieser Zusammenhang nur in dem Geistigen der Natur gelegen sein kann, so geht sie darauf aus, die Mächte, die das Weltall beseelen, verstehen zu lernen und wo möglich ihr Wirken nach eigenem Gutdünken zu lenken. Es findet sich diese Seite des abergläubischen Denkens besonders dargelegt in dem Zauberglauben. Geister- und Teufelsbeschwörung, Gespenster-

citiren gehören hierher. Allmälig haben sich diese Gebräuche dann abgeschwächt in den Gebrauch gewisser Formeln, die man bei passender Gelegenheit spricht, um den gewünschten Erfolg zu erzielen. Dem Wort, als dem Ausdruck des Geistigen, wird eine Macht zugeschrieben, durch die es die Geister der Natur bezaubert. Ebenso giebt es Handlungen, denen man eine geheimnißvolle Kraft zuschreibt. Oft liegt dabei in dem Sinn der gesprochenen Worte und namentlich in den magischen Handlungen wieder eine symbolische Bedeutung. Auch die Beachtung zufälliger Zeichen ruht nicht selten auf jener mystischen Grundanschauung. Der Glaube an den bösen Blick, an den Glückszauber des Anspuckens, an die schützende Wirkung des Anhauchens, an begegnende Thiere, an die Wirksamkeit der Amulete und Zaubermittel kann hierher gerechnet werden. Eine große Zahl abergläubischer Gebräuche ist namentlich auf das Uebertragen analoger oder verwandter Zustände von einem Naturgegenstand auf den andern gerichtet, und man sucht sich dadurch theils Unheil zu entfernen theils das Glück herbeizuholen; diese Gebräuche sind dann immer mit Symbolik vermengt. Wer Fieber hat, wickelt einen Faden um die Zehe, bindet den Faden später an einen Baum, und das Fieber geht auf den Baum über. Wenn das Kleidungsstück eines Lebenden in den Sarg einer Leiche kommt, so stirbt jener. Man hat diese und ähnliche Gebräuche oft unter dem gemeinsamen Titel der Sympathie zusammengefaßt, und dieser Name deutet schon an, daß man damit einen geheimnißvollen Zusammenhang der Dinge bezeichnen wollte. Man glaubt dabei entweder an ein unmittelbares Herüberwirken der Zustände oder an einen bloß bildlich angedeuteten Uebergang derselben, und so eben kommt es, daß der mystische und symbolische Aberglaube so innig vereint zu sein pflegen.

Eine dritte Reihe abergläubischer Erscheinungen stützt sich auf den Satz: post hoc ergo propter hoc; weil einmal oder mehrmals ein Ereigniß auf ein anderes gefolgt ist, so wird es als die unausbleibliche Folge desselben angesehen. In der allerwillkürlichsten Weise bringt man so beliebige Dinge in das Verhältniß von Ursache und Wirkung. Wenn es im März donnert, sagt die Kalenderregel, so soll es ein fruchtbares Jahr geben. Wenn ein Fürst von Schwarzburg einen blauen Mantel trägt, behauptet die Familientradition der Fürsten von Schwarzburg, dann hat er unfehlbar Glück in der Liebe. Beiden Regeln liegt ohne Zweifel eine oder die andere Erfahrung zu Grunde, wo auf Gewitter im März ein fruchtbares Jahr folgte, oder wo Fürsten von Schwarzburg gleichzeitig blaue Mäntel und Glück in der Liebe

hatten. Diese einzelnen Erfahrungen werden dann verallgemeinert, es wird von allen begleitenden Umständen und namentlich von den eigentlich ursächlichen Momenten abgesehen, um in jener Folge oder Koexistenz zweier ganz äußerlich und zufällig verknüpfter Dinge das Geheimniß des Geschehens zu erkennen. Die meisten Wetterregeln und viele andere Schicksalsregeln aus zufälligen Zeichen sind so entstanden. Wo aber auch die Regel einen andern Ursprung hatte, wie das von vielen Loostagen, von begegnenden Thieren und Aehnlichem gilt, da ist doch bald das post hoc ergo propter hoc zur Stütze herbeigezogen worden, und es ist zuletzt, nachdem die mythologische Bedeutung der geheiligten Tage und Thiere vergessen war, die einzige Stütze geblieben. Leicht nimmt sich dann auch die Regel so aus, als wenn sie aus einer großen Zahl von Erfahrungen gefolgert wäre, denn jeder bestätigende Fall wird treu im Gedächtniß bewahrt, die zahlreicheren andern Fälle, die der Regel widerstreiten, bleiben unbemerkt oder werden bald wieder vergessen.

Diese letzte Form des Aberglaubens erst ist ganz der religiösen Grundlage untreu geworden, obgleich auch sie ursprünglich auf solcher erwuchs. Ja, es ist kein Zweifel, daß dieser Aberglaube, der sich lediglich auf eine laxe Schlußfolgerung aus den Ereignissen selber stützt, ursprünglich niemals selbständig vorkam, sondern immer mit religiösen Motiven gemischt war. In der That greift das post hoc ergo propter hoc auch in den symbolischen und mystischen Aberglauben immerfort ein und giebt im einzelnen Fall dessen Hauptstütze ab. Indem aber bei wachsender Verstandesausbildung und nüchtern werdender Phantasie Symbolik und Mystik verschwinden und bloß noch in äußeren unverstandenen Zeichen sich erhalten, drängt sich um so mehr jene reine Verstandesformel hervor, die aus der Folge oder Gleichzeitigkeit der Ereignisse einen nothwendigen Zusammenhang erschließt. Deßhalb erhält diese Form des Aberglaubens sich am hartnäckigsten. Die Maxime, auf die sie sich stützt, ist am verwandtesten jenen Prinzipien, welche selbst dem wissenschaftlichen Denken zum Grunde liegen. So absorbirt denn dieser Aberglaube allmälig allen andern. Die Reste, die er von ihm vorfindet, macht er sich dienstbar, und vielfach treibt er überdies noch seine selbständigen Blüthen. Denn wenn man einmal jene Maxime laxester Schlußfolgerung zuläßt, so ist in allen Gebieten dem Aberglauben Thor und Thür geöffnet. Die beliebige Kombination zufälliger Zusammenhänge hat ja gar keine Grenze. Sobald man also diesem kombinirenden Spiele sich anvertraut, so kann in kürzester Zeit der trockene Verstand die Welt mit mehr Wundern erfüllen, als es jemals der überschwänglichsten Phantasie gelang.

Jene laxe Schlußfolgerung aber, auf die der abergläubische Wahn sich stützt, ist an sich keineswegs als eine Verirrung des Denkens zu betrachten. Sie ist vielmehr die durchaus naturgemäße Weise des Schließens. Das post hoc ergo propter hoc beherrscht alle unsere Erfahrung. Die Gesetze der Natur und des Denkens selbst sind bloß durch eine fortgesetzte Anwendung jenes Satzes gefunden, durch den wir überhaupt nur zu Gesetzen gelangen können. Wenn nicht der Trieb in uns gelegt wäre, die Dinge zu verknüpfen und das eine auf das andere zu beziehen, so würden wir ja keine Ahnung von einem Zusammenhang der Erscheinungen erhalten. Und doch besteht in der Einsicht dieses Zusammenhangs das ganze Ziel unserer Erkenntniß.

Das post hoc ergo propter hoc ist die Grundformel alles induktiven Denkens. Sobald sich zwei Ereignisse mit einander oder nach einander zu unserer Wahrnehmung drängen, so entsteht sogleich in uns die Vermuthung, daß die beiden Ereignisse in einem ursächlichen Zusammenhang stehen. Gerechtfertigt wird diese Vermuthung durch das Kausalgesetz, das schon längst wissenschaftliches Postulat geworden ist, und das vollends als Postulat des praktischen Denkens fast so alt ist wie das Denken selber. Aber jene Vermuthung eines Zusammenhangs giebt noch keine Gewißheit. Erst die sorgfältige Prüfung, die Inbetrachtnahme aller Einflüsse, die oft wiederholte Beobachtung kann entscheiden, daß wirklich ein kausaler Zusammenhang vorliegt. Der Aberglaube begeht also hier nur den Fehler, daß er jene instinktive Vermuthung schon für Gewißheit nimmt und in seinem Handeln sich davon bestimmen läßt.

Da aber jener Schluß aus dem äußern Zusammenhang der Dinge auf ihren innern Zusammenhang in unserer Denkentwicklung nothwendig begründet liegt, so können wir uns auch niemals von demselben befreien. Wir machen den Schluß sogar dann, wenn wir das volle Bewußtsein besitzen, daß er ganz und gar ungerechtfertigt, ja sogar sicherlich falsch ist. Daß aber jener Schluß *gegen* unser besseres Bewußtsein gezogen werden kann, liegt nur darin begründet, daß derselbe nicht *im* Bewußtsein gezogen wird. Er ist vielmehr ein unbewußter Schluß, dessen Resultat erst im Bewußtsein erscheint und daher von der bessern Erkenntniß des Bewußtseins niedergekämpft, in seinen Folgen unschädlich gemacht, aber niemals vernichtet werden kann. Fort und fort treten die Resultate jener Schlußform auch noch in das entwickeltste Bewußtsein hinein. Im strengsten Sinne kann daher auch Keiner dem Aberglauben entgehen, — doch dies kann und muß ein Jeder erreichen, daß er sich nicht durch das instinktive Drängen des Aber-

glaubens in seinem Handeln bestimmen läßt. Aufheben aber kann die vernünftige Ueberlegung jenen ersten instinktiven Akt nicht. Und es hat das seine große Bedeutung. Denn wie diese zwingende Verknüpfung der mit einander eintretenden Erfahrungsthatsachen die Wurzel des Aberglaubens enthält, so liegt in ihr auch die Wurzel des Wissens. Ohne die oft trügliche Verbindung, die wir auf den ersten Blick instinktiv ausführen, würden wir niemals zu jener berechtigten Verbindung der Erscheinungen gelangen, die uns von den Wirkungen auf die Ursachen schließen läßt und uns damit erst die Erkenntniß der Gesetze des Geschehens eröffnet. Trug und Wahrheit ruhen auf dem nämlichen Denken. Der Weg zu beiden führt durch eine einzige Pforte. Aber den richtigen Pfad kann nur jenes Denken finden, das seiner eigenen Methode gewiß ist.

Neunundvierzigste Vorlesung.

Nachdem wir die einzelnen Formen der Gefühle kennen gelernt und so weit als möglich auf ihren Ursprung zurückverfolgt haben, liegt uns jetzt erst das vollständige Material vor, um ein erschöpfendes Verständniß des psychischen Prozesses zu gewinnen, der das Gefühl erzeugt. Wir mußten von vornherein aussprechen, daß dieser Prozeß nicht in's Bewußtsein fällt. Seine weitere Erforschung legte uns aber trotzdem denselben als einen Erkenntnißprozeß dar. Ueberall bestätigte es sich, daß das Gefühl auf unbewußter Erkenntniß ruht. Hiernach werden wir erwarten müssen, daß die Gesetze, nach denen die Gefühle gebildet werden, mit den Gesetzen der Vorstellungs- und Begriffsgenese übereinstimmen, mit Ausnahme solcher Punkte vielleicht, die aus dem Verlauf des einen Prozesses in der Unbewußtheit, des andern im Bewußtsein entspringen.

Aber die Erörterungen einer früheren Vorlesung * haben uns darauf geführt, daß selbst jener Unterschied bewußter und unbewußter Erkenntniß streng genommen nur ein scheinbarer ist, der in der Wirklichkeit nicht existirt. Alle Erkenntniß erwächst ursprünglich aus unbewußten Prozessen. Nur in der Vollkommenheit, mit welcher diese im Bewußtsein wiedererzeugt werden, bestehen sehr bedeutende Unterschiede. Während die intellektuellen Ideen mit Leichtigkeit im Bewußtsein auf ihre logische Entstehung zurückzuführen und in feste Begriffe zu verwandeln sind, bleibt das Sittliche und Schöne bei der Mehrzahl der Menschen immer in der Dunkelheit des Gefühls befangen, und die

* Der dreiundvierzigsten Vorlesung.

Wenigen, die sich über den Grund jener Gefühle bewußte Rechenschaft geben, sind keineswegs unter sich einig. Ob die Beweise intellektueller Wahrheiten falsch oder richtig sind, läßt zumeist mit voller Gewißheit sich entscheiden; die Begründung eines ästhetischen oder sittlichen Urtheils ist selten unbestritten geblieben. Aber man muß anerkennen, daß die Hauptarbeit der geistigen Entwicklung auf ein begriffsmäßiges Verständniß gerade dieser dunkleren Seiten des psychischen Lebens hinzielt, und in jener Entwicklung liegt zugleich die Sicherheit, daß der Zukunft gelingen wird was die Vergangenheit noch nicht hat leisten können.

Ist zwischen dem Prozeß, der das ästhetische und sittliche Gefühl erzeugt, und dem Prozeß der eigentlichen Erkenntniß ein wesentlicher Unterschied nicht aufzufinden, so muß es dort so gut wie hier möglich sein Gesetze von allgemeiner Gültigkeit festzustellen. Ueber die Anwendung dieser Gesetze im einzelnen Fall kann dann freilich immer noch Zweifel herrschen, aber es ist dies mit den intellektuellen Wahrheiten nicht anders. In den Hauptpunkten stehen die Grundgesetze des Denkens hinreichend sicher, um einen Streit nicht mehr zuzulassen; nichts desto weniger kann sich dieser um einzelne Wahrheiten noch immer entzünden, denn ungeduldig eilt die Wissensbegierde dem bewußten Erkennen voran, jene sucht abzuschließen, wo dieses noch lange nicht fertig ist, ja in vielen Dingen kann das bewußte Erkennen nie völlig zu Ende kommen: die Beweise bleiben dann unvollständig, und es steht in der Willkür des Einzelnen, ob er dem unvollständigen Beweis eine überzeugende Kraft zuerkennt.

Wenn die Wissenschaft dahin strebt, die Genese der ästhetischen und sittlichen Gefühle der bewußten Erkenntniß zugänglich zu machen, so heißt dies nur, daß sie auch das Schöne und Sittliche auf die Stufe intellektueller Wahrheit zu erheben, daß sie auch hier an die Stelle der bloßen Ahnung das sichere Wissen zu setzen sucht. Sie betritt den Weg zu diesem Unternehmen, indem sie erkennt, daß ein wesentlicher Unterschied zwischen jenen scheinbar weit aus einander fallenden Gebieten des eigentlichen Erkennens und der ästhetischen oder sittlichen Werthschätzung gar nicht besteht. Die Psychologie ist es, die nachweist, daß die inneren Vorgänge in allen diesen Fällen die nämlichen bleiben, sie ist es, die so für das Gesammtgebiet der Geisteswissenschaften eine gemeinsame Grundlage schafft. Und sie bleibt nicht hierauf beschränkt. Bei einem tieferen Blick in die Triebfedern des geistigen Lebens erwächst ihr die Ueberzeugung, daß die Gesetze des Schönen und Sittlichen ebensowohl einen objektiven Bestand haben, als sie Erzeugnisse einer inneren Thätigkeit sind. In der Natur sind uns die For-

men gegeben, denen wir das Schöne nacherzeugen. In der äußern Weltordnung liegen die unabänderlichen Normen unseres sittlichen Handelns. Unsere ästhetischen Anschauungen sind gebunden an die Bedingungen der Naturumgebung. Unsere ethischen Ideen treffen genau zusammen mit den Forderungen, die das ungehinderte Bestehen der Gesellschaft an uns stellt. So sehen wir auch hier die Gesetze des inneren und äußeren Lebens innig zusammengehen. Jene Einheit trotz der Doppelnatur unseres Daseins, die sich auf jeder Stufe der psychischen Entwicklung als der Schlußpunkt unserer Betrachtungen ergab, stellt sich auch jetzt wieder ein, wo es sich um die höchsten und deßhalb schwierigsten Erkenntnisse handelt, deren wir fähig sind. —

Wir haben früher den induktiven Schluß als den logischen Prozeß bezeichnet, der im unbewußten Seelenleben wirksam ist. Der deduktive Schluß unterscheidet sich von ihm genau ebenso wie das Bewußtsein von der Unbewußtheit. Dort ist uns eine einzige fortlaufende Schlußreihe gegeben, hier liegt uns immer eine Mehrheit gleichzeitiger Schlüsse vor. Das Wesen des deduktiven Schlusses ist leicht zu bestimmen, da er im Bewußtsein schon zergliedert werden kann, also ein Gegenstand unmittelbarer Erfahrung ist. Auf den induktiven Prozeß dagegen kann nur aus den wenigen Momenten, die in's Bewußtsein fallen, zurückgefolgert werden. Während daher die deduktive Logik längst abgeschlossen ist, sind unsere Kenntnisse von der induktiven Logik noch äußerst mangelhaft. Auch hier liegt die Ursache dieser Unvollkommenheit darin, daß man sich auf die Zergliederung des Bewußtseins beschränkte, daß man also zur Erforschung des induktiven Prozesses gerade das Gebiet der eigentlichen Erkenntniß herbeizog. Dieses aber giebt uns zwar über die zusammengesetzte induktive Methode bestimmte Aufschlüsse, doch der einfache Induktionsschluß selbst, seine Wurzel und seine nähere Beschaffenheit sind auf diesem Wege nicht leicht völlig zu durchschauen: für das Verständniß der elementaren Stufen des induktiven Prozesses ist es vielmehr unerläßlich, jene psychischen Vorgänge mit in Betracht zu ziehen, die länger in der Unbewußtheit verlaufen, bei denen daher die elementaren Akte der Induktion in weiterer Ausdehnung gegeben sind und sich leichter zu bewußter Erkenntniß erheben lassen. Aus diesem Grunde müssen wir hier, nachdem wir die Betrachtung des Gefühlslebens beendet haben, nochmals auf die Untersuchung der induktiven Prozesse zurückkommen, um unsere frühere Betrachtung mit Hülfe der erweiterten Kenntnisse, die wir gewonnen haben, zu ergänzen.

Wir konnten nach den Thatsachen, die im Gebiet der Erkenntniß-

entwicklung uns vorlagen, das Verhältniß des induktiven zum deduktiven Schlusse nicht weiter bestimmen, als daß wir sagten: der Induktionsschluß geht einerseits aus einer großen Zahl übereinstimmender Erfahrungen, anderseits aus einer Ausschließung aller widerstreitenden Erfahrungen hervor, er setzt also eine große Zahl sowohl bejahender als verneinender Urtheile als Prämissen voraus; wollen wir diese Prämissen ordnen, so wird diese Ordnung nicht anders geschehen können, als daß wir die bejahenden Urtheile, die übereinstimmenden Erfahrungen sämmtlich in das erste Schlußglied aufnehmen, dann die Fälle der Ausschließung als zweites Schlußglied aufstellen und endlich das verallgemeinernde Urtheil als den Schlußsatz bezeichnen. Demnach zerfiel uns der Induktionsschluß in drei Glieder, den Gliedern des deduktiven Schlusses entsprechend, und es konnte so bereits eine gewisse Analogie beider Schlußformen nicht verkannt werden.

Wir haben nunmehr aber im Gebiet der Gefühle mannigfache Erfahrungen gemacht, die auf den ersten Blick entweder jenem aus dem Erkenntnißprozeß abstrahirten Resultat zu widersprechen, oder noch auf eine andere Form des induktiven Prozesses hinzudeuten scheinen. Viele Thatsachen lassen nämlich nicht daran zweifeln, daß wir auch Schlüsse bilden scheinbar ohne alle Rücksicht auf widerstreitende Fälle, lediglich durch die Verallgemeinerung einer Anzahl übereinstimmender Erfahrungen, ja eine einzige Erfahrung ist oft schon genügend, um uns, wenn ähnliche Umstände sich wiederholen, auch den gleichen Erfolg erwarten zu lassen. Es ist, als wenn ein Trieb der Verallgemeinerung in uns gelegt wäre, der uns vermuthen läßt, daß wenn *einmal* etwas geschehen ist, das Nämliche unter ähnlichen Verhältnissen *immer* geschehen müsse. Zahlreiche Belege für diese Thatsache giebt uns die Geschichte der religiösen Vorstellungen. Der ursprüngliche Anthropomorphismus der Naturreligionen beruht auf einem Analogieschluß, der alles Geschehen in der Welt nach dem menschlichen Handeln beurtheilt. Das Einzige was diese Analogie herausfordert ist die *Bewegung*. Sobald ein Körper sich bewegt, ohne daß ihm sichtlich von außen ein Stoß mitgetheilt wird, so urtheilen wir, daß der Körper durch das nämliche innere Motiv seine Bewegung ausführt, das unsere eigenen Bewegungen lenkt: wir substituiren ihm einen *Willen*, und dieser Wille erscheint uns dann um ebenso viel unserer eigenen Willenskraft überlegen, als die Bewegung in der äußern Natur unserer eigenen Bewegung an Kraft überlegen ist. Hier bestimmt uns also die Uebereinstimmung in einem einzigen Punkt, die sich zudem bei näherer Betrachtung als ein täuschender Schein herausstellt, auf das Ganze die

Analogie auszudehnen. Was veranlaßt uns zu dieser unberechtigten Verallgemeinerung? Wir haben früher erwähnt, jeder Ausführung einer Analogie liege der vielen Erfahrungen entnommene Induktionsschluß zu Grunde, daß Dinge, die in einer Beziehung übereinstimmen, auch noch in andern Beziehungen übereinzustimmen pflegen. Durch diesen der Erfahrung entnommenen Satz gewinnt der Analogieschluß seine Berechtigung und selbst seine Bedeutung in der Wissenschaft. Auf eine ähnliche Verallgemeinerung führen uns viele Erscheinungen des Aberglaubens zurück. Sobald einmal eine Erscheinung von einer andern gefolgt war, erwarten wir, wo wir künftig die erste Erscheinung sehen, daß auch die zweite nun kommen werde.

Auf diese zwei unter sich verwandten Erfahrungsschlüsse stützt sich all' unser bewußtes und unbewußtes Erkennen. Es bedarf hier nicht mehr des näheren Nachweises derselben in allen den einzelnen Gebieten, die wir durchwandert haben, unsere Betrachtungen haben ja diesen Nachweis überall schon geliefert: jene Sätze sind die Axiome, von denen unser ganzes Denken und Handeln bestimmt wird.

Es ist aber leicht ersichtlich, daß beide Sätze eigentlich das Nämliche aussagen, nur bezieht sich der erste auf die Koexistenz, der zweite auf die Succession der Erscheinungen; jener behauptet eine Konstanz des räumlichen Nebeneinander, dieser eine Konstanz des zeitlichen Nacheinander. Man kann daher sagen, daß beide spezielle Fälle eines allgemeineren Satzes sind. Dieser Satz, der zugleich das Axiom und die Triebfeder unseres Denkens ist, sagt uns, daß alles Geschehen in der Erfahrung gleichmäßig sich wiederholt.

Es liegt nahe, dieses Axiom von dem gleichförmigen Verlauf der Dinge selbst aus der Erfahrung abzuleiten. Der Satz von der Stetigkeit der Natur, sagt man, bestätigt sich uns überall, keine Thatsache widerlegt ihn: dieser Satz ist also nur aus der Gesammtsumme unserer Erfahrungen deducirt, damit er dann wieder als Maxime jeder einzelnen Erfahrung benützt werde. Aber diese Ansicht entbehrt der positiven Begründung, sie ist nichts als eine Vermuthung: im Gebiet der eigentlichen Erkenntniß läßt sich dieselbe nur deßhalb nicht widerlegen, weil uns hier die ersten Anfänge fast unzugänglich sind; im Bereich der Gefühle aber haben wir mit Bestimmtheit nachgewiesen, daß hier jener Satz schon den frühesten Urtheilen zu Grunde liegt. Wir folgen ihm, lange bevor wir uns über seine Existenz bewußte Rechenschaft geben. All' unsere Ahnungen und die frühesten Hypothesen über das Geschehen in der Natur sind unter der stillschweigenden Voraussetzung jenes Satzes entstanden; ja wir finden denselben gerade in der Zeit, in

welcher das bewußte Erkennen eben erst beginnt, beim Einzelnen wie bei den Völkern weit wirksamer als späterhin. Der Zweifel an der Zuverlässigkeit der Erfahrungen und die methodische Prüfung der Thatsachen gehören einer gereiften Erkenntniß an. An das Axiom von dem gleichförmigen Gang der Natur glauben wir um so fester, wir lassen uns um so sicherer in unserm Denken und Handeln durch dasselbe bestimmen, je weniger Erfahrungen wir gemacht haben. Wenn aber das Axiom selbst aus der Erfahrung abstrahirt ist, sollte es da nicht immerfort an Sicherheit wachsen statt abzunehmen?

Fassen wir ferner die Beschaffenheit der frühesten menschlichen Erfahrungen in's Auge, so liegt gerade in der Mehrzahl dieser, wie es scheint, gar kein Motiv, um aus ihnen jenes Gesetz zu schließen. Oder giebt es irgend einen Grund, der aus der Erfahrung geschöpft werden könnte, um daraus, daß in der äußern Natur Bewegungen vorkommen, zu folgern, die äußern Naturerscheinungen stimmten nicht bloß hinsichtlich der Bewegung, sondern auch in allem Andern mit dem menschlichen Handeln überein? Gehen nicht im Gegentheil alle Erfahrungen auf eine Widerlegung dieser ursprünglichen Annahme? Und in der That ist ja auch der Anthropomorphismus der Naturreligionen überall durch die wachsende Erkenntniß vernichtet worden. Wer will ferner aus der Erfahrung ein Motiv zu dem Schlusse entnehmen, daß die Zahl Dreizehn Unglück bedeute? Wenn *eine* Erfahrung ihn bestätigt, so sind hundert andere da, die ihn widerlegen könnten. Sobald man daher einmal wirklich seine Erfahrungen zu sammeln beginnt, so löst sich der Aberglaube in nichts auf. Er besteht gerade so lange, als man die *einzelne* Erfahrung zur Verallgemeinerung genügend erachtet. Die Neigung zu verallgemeinernden Schlüssen ist vor jedem einzelnen Schlusse vorhanden; jene Neigung erzeugt den Wahn, die fortgesetzte Verallgemeinerung selber zerstört ihn wieder.

So bleibt denn, wie es scheint, kein anderer Ausweg, als das Axiom von dem gleichförmigen Gang der Natur für ein Gesetz anzusehen, das *vor* der Erfahrung in unsern Geist gelegt sei. Mit den erörterten Thatsachen steht dies im Einklang: wenn die Erkenntniß eines gleichförmigen Geschehens a priori in mir liegt, so muß ich auch den Trieb haben, die erste Erfahrung, die ich mache, sogleich zu verallgemeinern, und dies ist es ja, was aus allen jenen Thatsachen hervorgeht. Aber ist die Existenz eines solchen a priori in uns gelegten Gesetzes auch vereinbar mit den sonstigen Erscheinungen unseres inneren Lebens? Es läßt sich nicht verkennen, daß uns dasselbe in einen Widerspruch bringen würde mit Allem was uns die Untersuchung über

die Entwicklung des Seelenlebens kennen gelehrt hat. Wir haben bisher nichts gefunden was mit dem Satze in Widerspruch läge, daß alle Gesetze, die sich auf die Dinge der Erfahrung beziehen, auch nur aus der Erfahrung geschöpft werden können. Als das einzige dem Geiste Ursprüngliche ergaben sich uns die Gesetze des Denkens; das ganze Seelenleben haben wir bis hierher kennen gelernt als eine fortgesetzte Anwendung dieser Gesetze; die Anwendung selber aber fanden wir immer nur ermöglicht durch die Wirkungen äußerer Eindrücke. So sahen wir alles Fühlen und Erkennen gleichsam nur potentiell in die Seele gelegt, aktuell wurde es erst durch die Wechselwirkung mit der Außenwelt. Jenes Gesetz aber würde offenbar bereits eine aktuelle Erkenntniß enthalten, denn es ist ein Naturgesetz, das eine Menge von Vorstellungen voraussetzt, das sich insbesondere ohne fertige Raumanschauungen nicht denken läßt.

So verwickeln wir uns hier in einen unauflöslichen Widerspruch. Wir stoßen auf ein Gesetz, das sich auf Erfahrungen stützt, und das doch vor jeder Erfahrung gegeben scheint, da es die Maxime ist, die schon die frühesten Erfahrungen beherrscht. Aber dieser Widerspruch besteht nur so lange, als man, wie es bisher geschah, in dem bewußten Erkennen die ganze Arbeit des psychischen Lebens erschöpft glaubt. Sollte das Gesetz von der Stetigkeit der Naturerscheinungen durch bewußte Reflexion und aus bewußter Erfahrung gefunden sein, so wären wir freilich vollkommen unvermögend uns irgendwie die Entstehung desselben zu erklären. Aber wir haben uns ja überzeugt, daß ein wesentlicher Theil des Erkenntnißprozesses jenseits des Bewußtseins liegt. Die Forderung, welche die Thatsachen an uns stellen, ist nicht, daß das Gesetz überhaupt vor jedem psychischen Akt existire, sondern nur daß es vor jeder bewußten Erfahrung in uns liege. Beides fiel bloß so lange zusammen, als man die Existenz des unbewußten Seelenlebens ignorirte. Wir haben bereits mancherlei was man früher für ein Besitzthum des Geistes a priori ansah als ein Erzeugniß unbewußter Prozesse kennen gelernt, und die Vermuthung wird daher gerechtfertigt sein, daß es sich mit unserm Gesetz nicht anders verhalte.

In der That aber haben wir eine Reihe unbewußter Prozesse dargelegt, die gerade durch die Gleichförmigkeit der Koexistenz und der Aufeinanderfolge im höchsten Grade sich auszeichnen. Es sind dies die Prozesse der sinnlichen Wahrnehmung. Ein Tasteindruck auf die Haut, ein Lichteindruck auf's Auge führt in der Zeit, in welcher sich die sinnliche Wahrnehmung ausbildet, regelmäßig eine Bewegung herbei, die dort die Berührung der empfindenden Stelle, hier die Auf-

fassung des Eindrucks mit dem Punkt des deutlichsten Sehens zur Folge hat. Wie diese regelmäßige Verknüpfung von Empfindung und Bewegung entsteht haben wir seiner Zeit ausführlich nachgewiesen. Nachdem sie entstanden ist, entspricht nun jeder durch ihre lokale Empfindungsbeschaffenheit ausgezeichneten Stelle des Sinnesorgans eine Bewegungsempfindung bestimmter Art und bestimmten Grades. Hat diese feststehende Verknüpfung sich ausgebildet, so stehen nun die beiden Empfindungsreihen in wechselseitiger Abhängigkeit: sobald eine Empfindung der ersten Reihe stattfindet, wird auch die ihr korrespondirende der zweiten Reihe wachgerufen. Ein ähnliches Beispiel bietet uns die gegenseitige Beeinflussung des Gesichts- und des Tastsinns. Wenn ein Druck auf unsere Hand wirkt, so sehen wir gleichzeitig mit dem Auge den Ort, wo der Druck stattfindet. Immer wenn in der Folge nun diese Stelle mit ihrer konstant bleibenden Empfindungsbeschaffenheit getroffen wird, überzeugen wir uns zugleich durch das Auge, daß der Ort derselbe bleibt. So bildet sich zwischen der Druckempfindung und der Gesichtswahrnehmung ein fester Zusammenhang. Was einmal geschehen ist, das wiederholt sich in unabänderlichem Zwange unzählig oft. Jede Empfindung ist in diesen Fällen eine Erfahrung. Mit ausnahmsloser Regelmäßigkeit ist einer bestimmten Erfahrung eine bestimmte andere gefolgt: wir ziehen daraus den Schluß, daß die regelmäßige Verkettung der Erfahrungen ein allgemeines Gesetz sei: die räumliche Wahrnehmung des Auges selbst beruht schon auf diesem Schlusse, denn das ruhende Auge vollzieht sie im sichern Vertrauen auf jenen Zusammenhang.

So bildet sich das später zur allgemeinen Maxime der Erkenntniß gewordene Gesetz vollkommen in der Unbewußtheit und geht daher jeder bewußten Erfahrung voran. Die letztere bietet im Gegentheil von Anfang an zahlreiche Fälle dar, die scheinbar dem Gesetz widerstreiten, und die daher zur vorsichtigen Prüfung auffordern. Denn in der äußern Natur, die sich die bewußte Erfahrung zu ihrem Gegenstand nimmt, sind die Verhältnisse bei weitem nicht so einfach als bei jenen subjektiven Faktoren der sinnlichen Wahrnehmung, die nun einmal in unabänderlicher Weise, ohne Einmengung störender Einflüsse zusammenwirken. In der bewußten Erfahrung bieten sich uns bald zahlreiche Fälle dar, in denen trotz vorhergegangener Koexistenz oder Folge zweier Erscheinungen später diese Koexistenz oder Folge fehlt. So sagt uns denn die Erfahrung selber, daß der Gang der Natur nicht immer gleichförmig zu sein scheint. Wir suchen nun erst in jedem einzelnen Fall durch eine möglichste Häufung der Erfahrungen zu er=

forschen, ob zwei gleichzeitige oder auf einander folgende Thatsachen in einem nothwendigen Zusammenhang stehen oder nicht. Wir erforschen dies, indem wir einerseits alle die Fälle durchgehen, in welchen wirklich jener Zusammenhang in der Erfahrung sich darbot, und indem wir uns anderseits die Frage vorlegen, ob irgendwoher eine widerstreitende Erfahrung zu entnehmen sei; wir suchen ferner, um eine möglichst große Sicherheit zu gewinnen, nach analogen Thatsachen oder nach allgemeineren Gesetzen, unter die sich das vermuthete als ein spezieller Fall subsumiren ließe. Auf diese Weise entsteht die methodische Induktion des Bewußtseins, aber diese bliebe unmöglich ohne jene unbewußten Induktionen, die ihr vorangehen.

Wenn wir hier bewußte und unbewußte Induktionen unterschieden haben, so sollen damit weder zwei verschiedene logische Prozesse bezeichnet, noch soll selbst eine durchgreifende Trennung in Bezug auf das Bewußtwerden dieser Prozesse gemeint sein. Es galt vielmehr bloß hervorzuheben, daß es einerseits Induktionen giebt, die ihrer Natur nach immer unbewußt bleiben — es sind dies jene Induktionen der sinnlichen Wahrnehmung — und daß anderseits eine methodische Induktion immer erst im Bewußtsein entstehen kann. Aber diese methodische Induktion hat deßhalb nicht minder als alles Induciren eine unbewußte Wurzel, sie ist ursprünglich unbewußter Schluß gewesen und erst nachträglich in's Bewußtsein übersetzt und in diesem methodisch geordnet worden. Die Induktion an und für sich fällt immer dem Unbewußten zu, erst die induktive Methode ist eine Sache der bewußten Reflexion.

Das Gesetz der unbewußten Induktionen läßt sich leicht aus jenen Prozessen der sinnlichen Wahrnehmung entwickeln, in welchen es fortwährend zur Anwendung kommt. In dem Beispiel der räumlichen Wahrnehmung des Auges, das wir oben gebraucht haben, ist eine distinkte Netzhautempfindung A stets von einer distinkten Bewegungsempfindung B gefolgt; nie kombinirt sich A mit irgend einer andern Bewegungsempfindung C oder D u. s. w. In einer Unzahl von Fällen wird also das Urtheil gebildet: A ist von B gefolgt, und diesem schließen sich dann die weiteren Urtheile an: A ist nicht von C, nicht von D gefolgt, u. s. w. Aus diesen zwei Urtheilsreihen aber ergiebt sich der allgemeine Schluß, daß A und B in unveränderlichem Zusammenhang stehen.

Diese Zergliederung zeigt, daß die unbewußte Induktion in ihrer Form genau übereinstimmt mit dem Schluß der bewußten induktiven Methode, wie wir ihn aus den Thatsachen der Erkenntnißentwicklung

bereits entnommen hatten. Solche Uebereinstimmung versteht sich von selber, da ja die bewußte Methode nur eine Wiedererzeugung und Prüfung der unbewußten Induktionen ist. Eine Entstehung wahrer Induktionen innerhalb des Bewußtseins ist nach den Grundgesetzen des psychischen Lebens wahrscheinlich unmöglich. Denn die Induktion besteht immer in dem gleichzeitigen Verlauf einer großen Anzahl von Urtheilen. Nachdem das Resultat der Induktion in unser Bewußtsein getreten ist, können wir uns in diesem die begründenden Urtheile rekonstruiren, wir können dadurch in den logischen Prozeß selbst einen klaren Einblick erhalten, aber diese Rekonstruktion wäre uns ohne Zweifel unmöglich, wenn wir nicht das Resultat zuvor besäßen. Das fertige Resultat macht uns erst darauf aufmerksam, daß ein bestimmter Schluß aus Erfahrungen hier vorliegen muß, wir versuchen dann diesen Schluß zu zergliedern, aber wie unsicher dies gelingt, beweist hinlänglich die Unsicherheit der Ansichten über das Wesen des induktiven Prozesses, die so lange geherrscht hat. Wir dürfen hier jene vagen Generalisationen, die allerdings nur einer Erfahrung entnommen und daher das Resultat eines einzigen Schlusses sind, nicht mit der wahren Induktion verwechseln. Ich habe früher bemerkt, daß wir die Neigung besitzen, wo wir eine Koexistenz oder Folge von Erscheinungen beobachten, zu vermuthen, daß diese Koexistenz oder Folge eine unveränderliche sei. Jene Vermuthung beruht aber zunächst nicht auf einer Induktion, sondern auf einem deduktiven Schlusse. Der Obersatz dieses Schlusses ist die allgemeine Regel, daß der Gang der Natur gleichförmig sei, ihm subsumirt der Untersatz den besonderen Fall, damit endlich auf diesen letzteren im Schlußsatz die allgemeine Regel angewandt werde. Wenn wir also aus dem Tod eines einzigen Menschen schon geneigt sind die Sterblichkeit aller Menschen zu folgern, so hat diese Verallgemeinerung folgenden Verlauf: Was für einen Fall gilt, das gilt für alle Fälle derselben Art — die Sterblichkeit hat sich als gültig für einen Menschen herausgestellt — folglich ist sie gültig für alle Menschen. Es liegt hier offenbar ein deduktiver Schluß der reinsten Form uns vor, und wo wir diesem Schluß nicht die genügende bindende Kraft zuerkennen, wie es allerdings oft geschieht, da liegt dies nur darin begründet, daß die Subsumtion des besonderen Falls unter jene allgemeine Regel unberechtigt scheint.

Es kann nun allerdings schon an die Verallgemeinerung, die dergestalt durch einen einzigen deduktiven Schluß gewonnen ist, die induktive Methode sich anschließen, um durch sorgfältige Prüfung festzustellen, inwieweit dem gefundenen Satze eine objektive Wahrheit zuerkannt

werden muß oder nicht. Es würde dies in dem obigen Beispiel darin bestehen, daß man sich fragte, ob außer A nicht auch B, C u. s. w. gestorben, und ob in der Erfahrung irgend welche Menschen aufzufinden seien, die vom Tode verschont blieben. Man würde auf diese Weise durch Prüfung des Satzes im Bewußtsein die Allgemeingültigkeit desselben zu hoher Sicherheit bringen können, und es wäre dann im ganzen Verfahren offenbar keine eigentliche, d. h. unbewußte Induktion zu finden, außer dem allgemeinen Obersatze von der Gleichförmigkeit in dem Gang der Natur, der ja auf eine Induktion sich stützt. Doch in der überwiegenden Zahl der Fälle geht ohne Zweifel schon eine größere Anzahl von Erfahrungen voran, die erst im Unbewußten verarbeitet werden müssen, bevor das Endurtheil im Bewußtsein erscheint. So haben wir gerade bei dem oben gewählten Beispiel unser Urtheil, daß alle Menschen sterblich seien, wahrscheinlich von vornherein nicht auf den Tod eines einzelnen Menschen gegründet, sondern auf die gleiche Erfahrung, die wir in einer großen Anzahl von Fällen gemacht haben und auf die Nichtexistenz einer jeden widerstreitenden Erfahrung. Daß auf diese Weise eine Menge von Wahrheiten durch direkte unbewußte Induktion, nicht erst durch Deduktion aus dem Satz von der Gleichförmigkeit der Natur erkannt wurde, lehrt in gleicher Weise die gemeine Erfahrung wie die Geschichte der Wissenschaften. Zahllose Zusammenhänge von Erscheinungen gehen unbeachtet an uns vorüber, ohne daß wir dieselben für nothwendige und gesetzmäßige halten. Erst wenn dieselben sehr häufig sich wiederholen, tritt auf einmal blitzähnlich die Ahnung einer Nothwendigkeit des Zusammenhangs in unser Bewußtsein. Offenbar kann erst die Häufung der Erfahrungen diesen Erfolg veranlaßt haben. Die Zusammenstellung der gesammelten Erfahrungen muß aber im Unbewußten vor sich gehen, da uns das Bewußtsein ganz bestimmt nur das Resultat aufzeigt, nicht aber den Weg, auf welchem wir zu dem Resultate gelangt sind. Und es entspricht dies vollkommen der Natur des unbewußten Seelenlebens, die allein eine Zusammenstellung analoger Erfahrungen, eine Gleichzeitigkeit analoger Urtheile zuläßt.

Der Beobachtung ist es schon längst geläufig, daß das Bewußtsein dergestalt auf zwei verschiedene Weisen zur ersten instinktiven Erfassung von Wahrheiten kommt, wenn ihr auch der tiefere Grund der Verschiedenheit unbekannt geblieben ist. Sie bezeichnet nämlich den deduktiven Schluß aus dem Satz von der Gleichförmigkeit der Naturerscheinungen als Vermuthung, den induktiven Schluß aus den Thatsachen selber als Ahnung. —

Alles Erkennen bereitet im Unbewußten sich vor, aber niemals

kann das Erkennen durch jene Vorbereitung im Unbewußten seinen Abschluß erhalten. Dem Bewußtsein bleibt bloß die Nachlese, aber diese Nachlese ist für die sichere Erfassung der Wahrheit der wichtigste Akt. Wenn die Induktion selbst immer im Unbewußten vor sich geht, so bleibt dem Bewußtsein jenes wichtige Geschäft, das wir als induktive Methode bezeichnet haben, und das in der Prüfung der instinktiv gewonnenen Resultate besteht. Erst die Erkenntniß, die ihrer eigenen Methode gewiß ist, kann im eigentlichen Sinne eine Erkenntniß genannt werden, und die eigentliche Erkenntniß ist deßhalb untrennbar gebunden an das Bewußtsein. In diesem erst werden die einzelnen Erfahrungsurtheile, welche bei der Induktion zusammengewirkt haben, successiv rekonstruirt und auf ihre Sicherheit untersucht, in diesem endlich erst werden Versuche gemacht die erfaßte Wahrheit unter ein allgemeineres Gesetz zu subsumiren, durch analoge Erfahrungsthatsachen zu stützen und so nicht bloß in ihrer Sicherheit immer fester zu begründen, sondern auch sie in Zusammenhang zu bringen mit dem allgemeinen Naturlauf. Aber wir dürfen hierüber nicht vergessen, daß der Anfang nicht minder wichtig ist als das Ende. Wäre nicht im Unbewußten die ganze Erkenntnißarbeit schon vorbereitet, so würde das Bewußtsein nimmer mit derselben zum Ziele kommen. Nicht bloß die einzelnen Induktionen verlaufen im Unbewußten, sondern auch die verwickelteren Formen der Verknüpfung und Synthese sind in diesem meistens schon vorgebildet, und der bewußten Forschung bleibt immer nur die Aufgabe das zuerst instinktiv Erfaßte in seiner ganzen Entwicklungsweise zur klaren Anschauung zu bringen und wenn möglich durch Erweiterung der Beobachtungen oder durch jene direkten Fragen an die Natur, wie sie uns im Experiment zu Gebote stehen, dem Grad von Gewißheit entgegenzuführen, der für unsere Vernunft nach der Beschaffenheit der Erkenntnisse, um die es sich handelt, der erreichbare ist.

Fünfzigste Vorlesung.

Im Eingang unserer Betrachtungen über das Gefühlsleben haben wir bereits darauf hingewiesen, daß Fühlen und Begehren innig an einander gebundene Erscheinungen sind. Die Selbstbeobachtung zeigt unzweifelhaft, daß unsere Begierden stets aus Gefühlen entspringen, und daß ihre Befriedigung oder Versagung wieder auf das Fühlen zurückwirkt. Es liegt nahe zu vermuthen, daß dieser äußern Gebundenheit ein innerer Zusammenhang wohl entsprechen möchte.

Aber ein solcher Zusammenhang liegt, wenn er existirt, keineswegs unmittelbar vor Augen. Es hat vielmehr den Anschein, als sei das Begehren eine vollkommen neue Thätigkeit, die über Alles was wir betrachtet haben hinausgeht. Alle Erscheinungen haben bisher auf ein und dasselbe Grundgesetz uns zurückgeführt: immer ergeben sich aus der Zergliederung gewisse Prozesse des Denkens von wesentlich übereinstimmender Beschaffenheit. Das Denken selbst aber ist eine ruhende Thätigkeit. Die bewußte Erkenntniß der Vorstellung und des Begriffs und die unbewußte Erkenntniß des Gefühls tragen nichts von jener nach außen strebenden Bewegung in sich, die dem Begehren eigen ist. Müssen wir nicht diese Bewegung als etwas Neues auffassen, was aus den bisherigen Gesetzen nicht erklärt werden kann?

Gestützt auf den Eindruck, den die Selbstbeobachtung giebt, hat man in der That geglaubt diese Frage bejahend entscheiden zu müssen, und man hat so bisweilen das Erkennen und Begehren geradezu als zwei polare Gegensätze, als die nicht weiter in eine gegenseitige Beziehung zu bringenden Elemente des Seelenlebens betrachtet. Passiv und aktiv, sagt man, verhalten wir uns im geistigen wie im körper-

lichen Dasein: im Erkennen nehmen wir die äußeren Eindrücke auf, im Begehren aber reagiren wir selbstthätig auf diese Eindrücke.

In dieser einseitigen Fassung war nun freilich die Unterscheidung nicht gerechtfertigt. Denn wir geben uns im Erkennen keineswegs bloß passiv den Eindrücken hin, sondern der eigentliche Prozeß des Erkennens besteht vielmehr in der aktiven Verarbeitung derselben. Anderseits aber muß Alles was wir sollen begehren können zuvor auf uns gewirkt haben, und es ist leicht ersichtlich, daß bei dieser Wirkung auch immer ein Erkennen mit unterläuft. Beruht die Empfindung, die Vorstellung, das Gefühl, kurz Alles was durch den äußern Eindruck in uns wachgerufen wird, auf einem Erkenntnißprozeß, so werden auch die Begierden, die wir ja losgelöst von den äußern Eindrücken uns nicht denken können, mit dem Erkennen in Zusammenhang stehen. Es scheint daher wenig gerechtfertigt, Begehren und Erkennen als völlig verschiedene oder gar gegensätzliche Zustände aufzufassen.

Wollen wir in den psychologischen Prozeß des Begehrens eine Einsicht gewinnen, so müssen wir vor Allem ausgehen von dessen innigem Gebundensein an das Gefühl. Da uns aber deutlich das Gefühl als das Frühere, das Begehren als das Spätere entgegentritt, so erhebt sich, wie immer in solchen Fällen unabänderlicher Aufeinanderfolge, die Frage, ob und in wiefern das erste als die Ursache des zweiten zu betrachten sei.

Um den tiefern Zusammenhang des Fühlens und Begehrens zu durchschauen, wird man sich zunächst fragen müssen: sind es nur einzelne bestimmte Gefühle, die zu Begehrungen führen, oder ist das Begehren an jedes Gefühl, von welcher Beschaffenheit dies auch sein möge, gebunden? Es ist klar, daß dieser Punkt eine große Bedeutung hat: wenn immer nur Gefühle von bestimmtem Inhalt Begehrungen erregen, so sind diese eben nur von jenem Inhalt abhängig, sie stehen aber mit dem psychologischen Prozeß, der das Gefühl erzeugt, nicht in näherer Verbindung. Ließe sich dagegen nachweisen, daß jedes Gefühl von einem Begehren begleitet oder gefolgt ist, so müßte offenbar zwischen dem Prozeß des Begehrens und dem Prozeß des Gefühls ein innerer Zusammenhang angenommen werden, welcher von dem besonderen Inhalt der gerade aufsteigenden Gefühle und Begierden unabhängig wäre. Diese Abstraktion ist aber außerdem noch deßhalb von Wichtigkeit, weil wir, falls sie sich in der letzterwähnten Richtung entscheidet, sogleich darauf hingewiesen werden, daß das Begehren wie das Fühlen trotz der Verschiedenheit seiner Formen aus einem einheitlichen Prozeß seinen Ursprung nimmt, während, wenn dasselbe nur an

den Inhalt besonderer Gefühle gebunden ist, jede Begierde zunächst auch als ein besonderer Seelenzustand betrachtet werden muß.

Eine oberflächliche Selbstbeobachtung wird nun wahrscheinlich unbedingt behaupten, daß nur eine ziemlich beschränkte Anzahl von Gefühlen zu Begehrungen werde. Geben wir nicht den meisten Gefühlen rein passiv uns hin? Wenn ich Freude empfinde, oder wenn der Kummer mich quält, wenn gar ein Gegenstand mir gefällt oder mißfällt, wenn ich gegen einen Menschen Achtung oder Verachtung fühle, ist ja damit keineswegs irgend eine Begierde verbunden. Dennoch zeigt eine genauere Zergliederung des Gefühls, daß in allen diesen Fällen in dem Gefühl selbst schon ein Begehren enthalten ist, nur daß freilich letzteres die allerverschiedensten Intensitätsgrade zeigen kann. Es läßt in den sinnlichen Gefühlen, in den Affekten und Stimmungen, endlich selbst in den ästhetischen, intellektuellen, sittlichen Gefühlen sich nachweisen. Jeder sinnlich angenehme Reiz, jeder freudige Affekt trägt in sich das Streben nach seiner Erhaltung, in jedem Schmerz, in jeder traurigen Stimmung liegt der Trieb zu deren Vernichtung. Selbst das ästhetische Gefallen und die sittliche Achtung tragen den Trieb in sich nach ihrem unveränderten Fortbestehen. Das Begehren tritt im Gefühl um so mehr zurück, je höher dieses steht, und je mehr es zur ruhigen Stimmung sich abklärt. Heftige sinnliche Gefühle und Affekte sind daher ganz besonders von Begierden begleitet. Gewöhnlich erkennen wir nur in diesen Fällen wo die Begierde prädominirt dieselbe noch an. Es verhält sich hiermit wie mit jener Subsumtion aller Gefühle unter die Kategorieen der Lust und der Unlust. Auch sie ist für die niederen Gefühle am zutreffendsten, läßt aber selbst noch in dem höchsten sich wiedererkennen. In der That ist diese Uebereinstimmung keine zufällige. Jede Lust trägt in sich den Trieb der Selbsterhaltung, jede Unlust den Trieb der Selbstvernichtung, und diese Triebe sind im Allgemeinen um so deutlicher, je reiner in dem Gefühl der Charakter der Lust oder Unlust erhalten ist.

Aber die Begierde ist nicht bloß, wie man hiernach vielleicht vermuthen könnte, in ihrer Intensität abhängig von dem Grad des reinen Lust- oder Unlustgefühls, sondern die Beobachtung zeigt unverkennbar, daß auf sie die besondere, qualitative Beschaffenheit des Gefühls einen wesentlichen Einfluß übt. In Freude und Kummer ist weit weniger als in Hoffnung und Sorge ein Begehren enthalten, in Wahrheits- und Rechtsgefühl weit weniger als in Wißbegierde und Pflichttrieb, bei denen ja schon der Name uns darauf hinweist. Alle diese Gefühle, in welchen das Begehren den wesentlichen Bestandtheil bildet,

haben das Eine gemeinsam, daß sie über die Gegenwart hinaus in die Zukunft streben, daß sie die Anticipation eines zukünftigen Gefühls sind. Die Freude ist sich selbst genug, der Bekümmerte ist in sein gegenwärtiges Leid versenkt: aber Hoffnung und Sorge nähren sich nur von der Zukunft: die Hoffnung ist bloß deßhalb ein Lustgefühl, die Sorge ein Unlustgefühl, weil jene von der erwarteten Lust, diese von der erwarteten Unlust etwas vorausnimmt. Das Begehren wird immer dann zur Hauptsache, wenn das Gefühl in diesem Streben nach einem Zukünftigen ohne Rest aufgeht.

Alle Gefühle, die so von der Zukunft abhängig sind, haben das Eigenthümliche, daß sie leicht zwischen Lust und Unlust unmittelbar wechseln. Die Hoffnung wird, wenn das erwartete Glück immer und immer nicht kommen will, unversehens zur Sorge; und die Sorge springt, wenn das gefürchtete Unheil länger als vermuthet war ausbleibt, leicht in die Hoffnung über. Wißbegierde und Pflichttrieb erheben das Gemüth, so lange beide erwarten dürfen Befriedigung zu finden; aber wenn die Befriedigung ausbleibt, werden sie bald zur Pein. Jeder Trieb, dem keine Befriedigung folgt, führt in sich den Stachel der Unlust. So sind alle intensiveren Begierden an Gefühle geknüpft, die zweideutig zwischen Lust und Unlust stehen, bald der einen, bald der andern mehr zuneigen, oder auch auf kurze Zeit sich indifferent in der Mitte halten.

Es ergiebt sich aus dieser Darlegung, daß wir zwei nach der Entstehungsweise verschiedene Klassen von Begierden unterscheiden können: die erste umfaßt jene Begehrungen, in denen das gegenwärtige Lust- oder Unlustgefühl prädominirt, bei denen das Begehren selbst nur als ein Trieb entweder nach Erhaltung der Lust oder nach Vernichtung der Unlust sich geltend macht; in dieser Klasse lassen sich also, je nachdem Lust oder Unlust den Ausgangspunkt bilden, zwei verschiedene Formen unterscheiden. Die zweite Klasse enthält jene Begierden, in denen das zukünftige Lust- oder Unlustgefühl überwiegt, wo das Begehren selbst nur ein Streben ist nach künftigen Lustgefühlen oder eine Scheu vor künftigen Unlustgefühlen. Hiernach kann man auch in dieser Klasse wieder zwei Unterabtheilungen machen; bloß die erste derselben, die alle Begierden mit einem Streben nach künftigem Lustgefühl in sich begreift, entspricht dem was gewöhnlich unter der Bezeichnung des Begehrens verstanden wird, und worauf auch sprachlich fast allein die Bezeichnung vollkommen paßt. Aber die Psychologie kann sich hier wieder nicht an die Grenzen der Sprache halten. Die Begierden im engeren Sinne sind für sie nur eine

besondere Abtheilung einer Reihe von Gemüthszuständen, die mit dem Gefühlsleben so innig verwachsen sind, daß sie von demselben getrennt gar nicht gedacht werden können. In jedem Gefühl liegt jene Vorausnahme der Zukunft, die dem Begehren eigen ist; sie liegt in dem Gefühl dort als ein Streben, hier als eine Scheu, dort als ein Trieb nach Erhaltung des Vorhandenen, hier als ein Sehnen nach einem Gegensatz. Aber es ist vollkommen naturgemäß, daß wir jene Gefühle, in welchen die Beziehung auf das Zukünftige am augenfälligsten liegt, auch vorwiegend als Begierden bezeichnen. Es sind dies aber nothwendig immer solche Gefühle, bei denen jener Trieb auf ein künftiges Lustgefühl geht. Denn nach der Unlust streben wir niemals. Die Unlust kann nur das Begehren ihrer Vernichtung, das heißt den Trieb nach einer künftigen Lust erwecken.

Mit dieser Erwägung hebt sich der Widerspruch auf, der scheinbar darin liegt, daß wir unter den Begehrungen auch die Scheu vor künftigen Unlustgefühlen unterschieden haben. Diese Scheu enthält immer zugleich ein Streben, es ist auch in ihr der Trieb nach dem Lustgefühl, und sie möchte dies an die Stelle der erwarteten Unlust setzen. Man könnte ebenso gut sagen: in jeder eigentlichen Begierde liegt eine Scheu vor künftiger Unlust. In der That fällt ja beides zusammen. Es handelte sich bei unserer Unterscheidung aber nur um die Entstehungsformen des Begehrens; diese gehen deutlich nach jenen vier Richtungen aus einander, das Begehren selbst ist im Wesen immer das nämliche.

An dieses Wesentliche sich haltend kann man jede Begierde, welche Entstehung sie auch haben möge, als einen Lusttrieb bezeichnen. Je näher der Punkt steht, wo der Trieb das Erstrebte erreicht, um so höher steigt die Lust; je weniger der Trieb aus dem Begehren hinauskommt, um so mehr wird er zur Unlust. Die erfüllte Begierde selbst aber fällt stets wieder in Unlust zurück. Der Höhepunkt des Lustgefühls ist nicht eins mit dem Punkt der Erfüllung, sondern liegt vor diesem. So ist es denn eine alte Lebensregel, daß nicht der Genuß, sondern das Streben nach Genuß allein glücklich macht. Aber jene Philosophen, die hieraus die Folgerung zogen, daß der wahrhaft Weise nicht den Genuß suchen dürfe, sondern es beim Begehren müsse bewenden lassen, haben doch nicht ganz Recht gehabt. Der Höhepunkt der Lust liegt da, wo das Begehren die Gewißheit seiner Erfüllung unmittelbar vor sich hat. Diese Gewißheit wäre aber keine Gewißheit mehr, wenn ihr die Erfüllung nicht nachfolgte.

Das Gesetz, daß der befriedigte Trieb sogleich wieder in die Indifferenz oder sogar in die Unlust zurücksinkt, bezieht sich nicht bloß auf

das sinnliche Gefühl und den Affekt. Wenn wir irgend ein Problem, etwa eine mathematische oder logische Aufgabe, zu lösen haben, so erzeugt die Begierde nach dieser Lösung so lange ein intellektuelles Lustgefühl, als wir darin sicher voranschreiten, und das Lustgefühl erreicht seinen höchsten Grad da, wo eben die Gewißheit der vollendeten Lösung vor uns steht, ohne daß sie doch schon wirklich erreicht wäre. Wenn wir eine moralische Handlung ausüben, wenn der Künstler eine in ihm ruhende Idee verkörpert, kurz überall wo unser Begehren in eigener Thätigkeit sich äußert, da liegt der Punkt der höchsten Befriedigung immer unmittelbar vor dem erreichten Ziel.

Was von den Lustgefühlen, gilt ebenso von den Unlustgefühlen. Die höchste Angst ist peinlicher als der Schrecken; die Furcht vor der Strafe erreicht ihren Gipfelpunkt da, wo deren alsbaldige Vollziehung mit Gewißheit vor Augen steht. Wir dürfen es so als ein allgemein gültiges Gesetz aussprechen, daß die anticipirenden Gefühle die intensivsten sind. In ihnen aber macht ja immer auch der heftigste Trieb, der entweder nach dem bevorstehenden Genusse hinstrebt oder vor dem bevorstehenden Uebel zurückscheut, sich geltend. So sind Begehren und Fühlen gerade in ihren höchsten Graden am innigsten an einander gebunden.

Da die höchste Lust immer in dem anticipirenden Gefühl liegt, so kann die Befriedigung des Begehrens niemals jenen Frieden gewähren, der doch in dem Worte ausgedrückt ist. Jeder Genuß, jede aus dem Gefühl entsprungene Handlung strebt über sich hinaus. Mit der Befriedigung der Begierde entsteht alsbald die Erkenntniß, daß der Höhepunkt der Lust nicht die Befriedigung selbst war, sondern ihre unmittelbare Anticipation im Begehren. Das erfüllte Begehren hat keine Ruhe, es anticipirt sogleich eine Steigerung des gegenwärtigen Lustgefühls, und erfüllt sich auch diese, so anticipirt es eine weitere Steigerung. Hierin liegt der Grund für die aus dem Leben genugsam bekannte Thatsache, daß jede Genußsucht durch ihre Befriedigung wächst und daher nach Häufung und Erhöhung der Reize strebt. Aber das Nämliche gilt für das gesammte Gefühlsleben. Der Trieb nach intellektuellem, ästhetischem, sittlichem Genuß steigert sich gleichfalls an seiner eigenen Befriedigung. Auf ethischem Gebiet gilt dies nicht bloß von dem wahrhaft sittlichen Handeln, sondern auch von jenen Verirrungen des Handelns, bei welchen die Stimme des sittlichen Gefühls übertäubt wird durch die Beweggründe der sinnlichen Lust und des Affekts. Es ist eine alte Erfahrung der Kriminalisten, daß sich auch das Verbrechen an sich selber steigert. Häufig verübt trägt es einen

unwiderstehlichen Reiz zu seiner Wiederholung in sich. Man hat beobachtet, daß sogar Thiere, oft in vollkommenem Widerspruch mit ihrer Anlage, zu Gewohnheitsdieben und Gewohnheitsmördern werden können. Körnerfressende Vögel wandelten sich in Zeiten der Hungersnoth plötzlich in Raubvögel um. Einmal zum Mörder geworden läßt aber der Vogel nicht mehr von seiner Verbrechergewohnheit. Manche Bienenschwärme verlegen sich darauf, statt selbst Honig zu sammeln, denselben aus fremden Stöcken zu rauben, und nie ist solch' ein unmoralischer Bienenstaat wieder zur Ordnung gebracht worden, die Vernichtung bleibt gegen ihn der einzige Schutz.

Einen charakteristischen Ausdruck findet jene Thatsache, daß die höchste Staffel der Lust das anticipirende Gefühl ist, in der weit verbreiteten Vorstellung, der Gipfelpunkt des allseitigsten Genusses liege jenseits des menschlichen Lebens. Swedenborg hat eine sehr ergötzliche Vision erzählt, in welcher er in den Himmel geführt wird, um dort zu beobachten, wie die verschiedenen Menschen auf ihre Weise selig werden. Die Ersten führen weise Gespräche mit einander, die Zweiten singen Gott Preis- und Danklieder, die Dritten sitzen in prächtigen Gewändern auf goldenen Thronen, die Vierten essen und trinken. Aber sie fühlen sich alle außerordentlich gelangweilt und wünschen nichts sehnlicher, als wieder aus dem seligen Leben hinauszukommen. Es ist nun gar kein Zweifel, daß viele Menschen nicht nur so die Seligkeit sich vorstellen, sondern auch mit dieser Vorstellung vollkommen zufrieden sind. Als anticipirendes Gefühl ist ihnen das weise Reden, das Lobsingen, das Sitzen auf Königsthronen oder das Essen und Trinken zur Seligkeit schon genügend; als erfüllte Begierde würde es ihre Unzufriedenheit entschieden erregen.

Wir fanden eine Reihe von Erscheinungen leicht ableitbar aus dem Grundgesetz: die höchste Lust ist ein anticipirendes Gefühl. Es frägt sich nun aber: wie kann dieses Gesetz selber erklärt werden? Dem anticipirenden Gefühl oder dem Begehren im Moment, wo es die Gewißheit der Erfüllung empfängt, schwebt diese Erfüllung nicht mit ihrer ganzen Bestimmtheit vor. Die Begierde hat überhaupt die Eigenschaft, daß sie auf ein einziges Ziel losgeht und die Nebenerfolge, welche an die Erreichung dieses Ziels unerläßlich geknüpft sind, vernachlässigt. Die Begierde überlegt nicht. In ihrem unbedingten Streben nach Lustgefühl denkt sie nicht daran, daß es kaum ein ungetrübtes Lustgefühl giebt. Namentlich aber entgeht ihr der Grad des Lustgefühls, der sie erwartet. In der Begierde liegt nur etwas von der qualitativen Färbung des künftigen Lustgefühls, den Grad desselben

stellt sie unbestimmt groß vor, und so muß die Erfüllung immer hinter der Erwartung zurückbleiben. Denn die Erfüllung schließt schon eine Enttäuschung in sich.

Damit ist also bewiesen, daß der Höhepunkt des Lustgefühls noch innerhalb des Begehrens gelegen sein muß. Aber leicht läßt sich auch einsehen, daß er hier nothwendig mit jenem Punkte zusammenfällt, wo das Begehren eben die Gewißheit seiner Erfüllung hat. Diese Gewißheit schließt schon die Befriedigung in sich. Gerade bei diesem Punkte also bleibt die wirkungsvolle Unbestimmtheit des anticipirenden Gefühls noch bestehen, während die Unbestimmtheit der Erfüllung schon überschritten ist. —

Indem das Begehren die Zukunft vorausnimmt, schwebt ihm gleichsam ein Phantasiebild dieser Zukunft vor. In dem Begehren liegt schon die Vorstellung des künftigen Lustgefühls, das erstrebt wird. Es kann sich dabei aber zunächst nur um reproducirte Vorstellungen handeln, d. h. um Vorstellungen, die früher schon dem Bewußtsein gegenwärtig waren. Also muß auch das Lustgefühl selbst entweder früher schon vorhanden gewesen sein, oder es muß, durch analoge Erfahrungen, durch Mittheilung Anderer, wenigstens dem Begehrenden ein schwaches Bild dessen was er erstrebt möglich werden. In je festeren Umrissen das Phantasiebild der Zukunft dem Bewußtsein vorschwebt, um so bewußter und sicherer wird auch das Begehren. Aber existirt ein solches Phantasiebild überhaupt immer? Setzt dasselbe nicht nothwendig gehabte Erfahrungen voraus? Muß es also nicht überall da fehlen, wo eben keine Erfahrungen vorausgehen, und wo daher eine Reproduktion gar nicht möglich ist? In der That ist es unzweifelhaft, daß ein Begehren existirt, lange bevor dem Bewußtsein ein Ziel vorschwebt, dessen Erreichung das Begehren befriedigt. Der Säugling verlangt nach der Nahrung, schon ehe ihn die Mutter wirklich genährt hat. Nicht anders entsteht der Geschlechtstrieb vollkommen unbewußt seines Ziels. Was von den sinnlichen Begierden gilt, läßt wahrscheinlich auf alle andern sich ausdehnen. So ist es augenfällig, daß die moralischen Triebe lange sich geltend machen, bis sie sich ihrer Zwecke bewußt werden. Alles Begehren ist ursprünglich instinktiv, und erst indem es durch seine Befriedigung oder irgendwie anders eine Kenntniß seines Zieles erlangt hat kann es zum bewußten Streben werden. Aber selbst nachdem dies erfolgt ist, macht das Begehren zunächst fast noch immer als instinktiver Trieb sich geltend, dessen erst nachträglich sich das Bewußtsein bemächtigt. Das Begehren ist also seinem Wesen nach ein instinktives Geschehen, das weder seine Ziele

noch seine Motive kennt. Wo es in ein bewußtes Begehren sich umgewandelt hat, da fallen Ziele und Motive zusammen: das zu erreichende Ziel ist ja das Motiv alles bewußten Strebens. Wo aber das Ziel selbst noch vollkommen unbekannt ist, da kann es natürlich auch nicht Motiv des Begehrens sein. Welches sind also hier die ursprünglichen Motive?

In der allgemeinen Begriffsbestimmung, die wir für das Begehren aufgestellt haben, ist schon die Antwort auf diese Frage enthalten. Das Begehren kann ebensowohl auf die Erreichung einer künftigen Lust als auf die Vernichtung einer gegenwärtigen Unlust gerichtet sein. Ein Lustgefühl kann nun dann erst erstrebt werden, wenn mindestens ein ungefähres Bild desselben dem Bewußtsein schon vorschwebt. Damit aber ein Trieb nach Vernichtung von Unlust erzeugt werde, dazu ist eben nur eine vorhandene Unlust erforderlich. In der That sind nun die frühesten Begehrungen, bei denen eine Reproduktion vorangegangener Vorstellungen nicht angenommen werden kann, ausschließlich solche Triebe nach Vernichtung von Unlustgefühlen, und es tritt dies namentlich in der Art, wie die Begierde sich äußert, zu Tage. Der Säugling schreit, der heranwachsende Jüngling wird trübsinnig und traumselig. In beiden Fällen hat die Unlust das Uebergewicht. Dort ist es Hunger- und Durstgefühl, hier sind es Gefühle der Vereinsamung und Unbefriedigung, aus denen ein Begehren entspringt, das zunächst nur aus dem gegenwärtigen Zustand hinausstrebt. Sobald dies Begehren nur einmal ein Ziel gefunden hat, so mengt sich ihm von nun an schon das anticipirende Lustgefühl bei. In Bezug auf manche, namentlich der sittlichen und intellektuellen Seiten des Lebens gelangen nur wenige Menschen zu festen und bewußten Zielen. Viele bleiben ganz in dem instinktiven Begehren stehen, das über den gegenwärtigen Zustand hinausstrebt, aber selber nicht weiß wohin es strebt. Dadurch entsteht oft schon in dem äußern Auftreten eine gewisse Unfertigkeit und Unsicherheit. Am augenfälligsten ist dies in jener Zeit der beginnenden Reife, in welcher man instinktiv nach seinen Lebenszielen sucht. Der fertige Mann, der von den mancherlei Wegen, nach denen das gährende Gemüth des Jünglings bewußt und unbewußt verlangte, viele bei Seite hat liegen lassen und nur einige sicher in's Auge faßt, hat sein Inneres hermetisch abgeschlossen, nicht weil er die Begierden unterdrückt hat, wie eine das Uebermenschliche fordernde Philosophie vorschrieb, sondern weil er den Begierden erreichbare Ziele gesetzt hat. Aber es ist dies freilich ein Ideal, zu dem im strengsten Sinne Keiner gelangt. Und Diejenigen, die ihm am fernsten bleiben, sind deßhalb nicht die

schlimmsten. Es will nicht viel sagen ein fertiger Mann zu sein, wenn man einfach ein paar Lebensziele herausgreift und gegen alle andern Triebe sein Herz verschließt. Das Gemüth ist ein vielbesaitetes Instrument, nicht alle Saiten wollen gleich kräftig anklingen, und nicht immer wollen die Töne zu einem reinen Akkord sich verbinden, wer aber alle Saiten bis auf eine zerrissen hat, der wird freilich vor Dissonanzen gesichert sein.

Daß unser Begehren zum Theil immer ein instinktives bleibt, daß es niemals alle Ziele fest bestimmt vor das Auge des Bewußtseins bringen kann, dies liegt in unserer ganzen geistigen Anlage und Entwicklung tief begründet. Eine unbewußte Erkenntniß erzeugt in uns die Idee eines höchsten Zwecks der Welt, der von seiner Unendlichkeit etwas überträgt auf die endlichen Zwecke der Einzelwesen, daher diese uns mit den Zielen, die wir sie erreichen sehen, noch nicht ihre ganze Aufgabe erfüllt zu haben scheinen. Die Stimme des religiösen Gefühls ist es, die diese unbewußte Erkenntniß dem Bewußtsein verkündet. Jenes unendliche und unbestimmbare Ziel, das wir auf jedes Einzelwesen und daher vor Allem auch auf uns selbst übertragen, muß nun nothwendig erstrebt, es muß Gegenstand unseres Begehrens werden, ohne dies wäre es kein Ziel mehr. Aber da in unserm Bewußtsein nur die Thatsache der Existenz eines solchen Zieles steht, nichts von dessen Beschaffenheit, so kann auch unser Begehren nur ein dunkler Drang bleiben, der aus der Gegenwart hinaus in die Zukunft strebt, aber in eine Zukunft, die an sich vollkommen ungewiß, von der nur so viel dem Bewußtsein gegenwärtig ist, daß sie ein Ziel birgt, das über alle erreichten Ziele, ja über alles für eine endliche Fassungskraft Erkennbare hinausgeht. So erhält jenes durch das Bewußtsein fast aller Zeiten und Völker gehende Streben nach einem idealen Ziel jenseits des Lebens erst seine Begründung. Wenn alle Begehrungen ihre bewußten Ziele gewonnen haben, so bleibt das religiöse Begehren als ein instinktives, zielloses Suchen noch übrig. —

So vielseitig das Gefühl, so vielseitig ist auch das Begehren. Vom sinnlichen Trieb bis zum sittlichen und religiösen Streben bildet es eine einzige Stufenfolge. Diese nämliche Stufenfolge, deren Maßstab aus der Vollkommenheit der begehrten Ziele entnommen wird, giebt sich auch kund in der Entwicklung des Seelenlebens. Das früheste Begehren, das schon bei den niedersten Thieren und in der allerersten Zeit der menschlichen Entwicklung sich einstellt, ist der sinnliche Trieb. Er hat sich längst schon energisch geäußert, bis die ersten dunkeln Regungen eines sittlichen Strebens sich kundgeben.

Unser Begehren bezieht sich entweder auf Dinge oder auf persönliche Wesen. Das Begehren, das die Persönlichkeit als solche zum Ziel hat, erscheint in den gegensätzlichen Formen der Liebe und des Hasses. Die Liebe ist ein Begehren, welches in dem Verkehr, in der innigsten Vereinigung mit einer andern Person Befriedigung sucht. Der Haß ist ein Begehren, das den Verkehr mit dem Andern als eine Störung fühlt, über die es hinausstrebt. Die Liebe ist in höherem Grad anticipirend als der Haß, in diesem überwiegt das gegenwärtige Unlustgefühl, in jener das künftige Lustgefühl.

Liebe und Haß sind gerade so vieldeutig als unser inneres Leben Entwicklungsstufen umfaßt. In ihrem Ursprung sind beide rein sinnliche Begehrungen. Auch seinen Haß wirft das Thier und der Naturmensch auf das was physisch ihm widerstrebt. Im Naturzustand leben alle Individuen anderer Art, alle Völker verschiedener Abstammung in einem ihnen angeborenen Hasse. Es bedarf einer sehr fortgeschrittenen geistigen Kultur, bis die intellektuellen und moralischen Momente für Liebe und Haß hauptsächlich bestimmend werden.

Je mehr die verschiedenen Richtungen des geistigen Lebens harmonisch sich ausbilden, in um so höherem Grad fordert die Liebe eine Erregung aller Gemüthskräfte. Wo alle Triebe in der Vereinigung mit einem einzigen Wesen schon ihre Befriedigung finden, da ist diese Befriedigung nothwendig die höchste und reinste. Sie leistet mit einem Schlag was die Befriedigungen der Einzeltriebe immer nur unvollkommen erreichen können. Denn diese bleiben hinter jener Verschmelzung alles Begehrens nicht bloß deßhalb zurück, weil sie in eine längere zeitliche Dauer auseinanderreißen was dort auf einmal geboten wird, sondern vor Allem deßhalb, weil jede Einzelbefriedigung in sich einen aus der Nichtbefriedigung der andern Triebe entstehenden Mangel enthält. Darum überholt das Glück einer das ganze Gemüth ausfüllenden Liebe weitaus die Summe all' des besondern Glücks, aus dem es sich zusammensetzt. Es wird durch diese so wenig ersetzt wie ein Becher herrlichen Weins durch den getrennten Genuß seiner Bestandtheile, obgleich man sich am Wasser den Durst löschen und am Weingeist berauschen kann.

Auf einer roheren Stufe der Gemüthsbildung sucht der Mensch auch in dem gesellschaftlichen Verkehr fast ausschließlich die sinnlichen Freuden. Geschlechtstrieb ist ihm Liebe, und Zechkumpane nennt er Freunde. Ein allseitigeres Streben des Gemüths macht hier erst als Ahnung sich geltend. Aber es äußert sich schon in bedeutungsvollen Zeichen. Auf den rohesten Menschen übt die Schönheit eine un=

widerstehliche Anziehungskraft. Das gegenseitige Gefallen ist der erste Schritt in die Liebe. Diese Anziehungskraft der Schönheit entspringt nicht bloß daraus, daß sie der sinnlichen Lust die vollste Befriedigung giebt, sondern sie erregt, wenn auch erst dunkel und unbestimmt, alle Gemüthskräfte. Wie das ästhetische Gefühl seiner Natur nach das ganze Gemüthsleben erfüllt, so auch das Begehren, das in dem ästhetischen Eindruck seine Quelle hat. Das ästhetische Begehren aber, das in dem Verkehr der Geschlechter sich äußert, geht von Anfang an namentlich darin über das gewöhnliche ästhetische Gefallen hinaus, daß es in weit höherem Grade das sinnliche und das sittliche Gefühl in Anspruch nimmt. Beide können erst in dem Verkehr persönlicher Wesen zu einer klaren Aeußerung kommen, weil beide in der Handlung ihre Quelle haben: die sinnliche Lust will frei gesucht und geboten sein, und das sittliche Gefühl vollends wird allein durch die That befriedigt. So ist denn die Geschlechtsliebe das einzige ästhetische Begehren, das es giebt: denn in ihr wandelt sich Alles was das ästhetische Gefühl ruhend enthalten hatte in ein lebendiges Streben um.

Nachdem jenes dunkle Gefühl, das von Anfang an in dem bestimmenden Einfluß des ästhetischen Gefallens sich äußert, allmälig zu größerer Klarheit gekommen, nachdem die Liebe zu einem Begehren geworden ist, an dem alle Gemüthskräfte gleich sich betheiligen, so muß nothwendig eine genügende Befriedigung dieses Begehrens schwer, fast unmöglich werden. Die Wirklichkeit muß sich mit Annäherungen begnügen. Doch diese Annäherungen fallen leicht mit der ungetheilten Erfüllung nahe zusammen, da die geschäftige Einbildungskraft gerne die Lücken zu ergänzen bereit ist, die der nüchtern prüfende Verstand etwa vorfinden möchte. Aber wenn der mangelhafte Akkord für sich allein auch dem Ohr gefällt, neben dem volltönenden darf er sich dennoch nicht hören lassen. Je näher es verwirklicht ist, daß eine Liebe keinen Trieb unerfüllt läßt, daß in ihr jede Ranke des einen Daseins mit einem Zweig des andern verwachsen kann, um so mehr treten alle entfernteren Annäherungen vor ihr zurück. Aber die Liebe isolirt und beschränkt sich nicht deßhalb bloß, weil gerade die reichsten Naturen so mannigfach geartet sind, daß sie unendlich selten vollkommen zusammenstimmen. Wir beobachten, wie da, wo vieles muß unbefriedigt bleiben, wo selbst manche kleine Dissonanz sich hörbar macht, die Liebe gerade ebenso sich isolirt und beschränkt, so lang sie überhaupt nicht erloschen ist.

Die Beobachtung giebt unzweideutig über den Grund dieser Erscheinung uns Aufschluß. Die Liebe findet sich in ihren Gegenstand hinein, indem sie diejenigen Seiten an ihm herausgreift, durch die er

einzelnen ihrer Begehrungen zu genügen vermag, und über dieser Befriedigung wird die Nichtbefriedigung des bleibenden Restes vergessen. Die Liebe folgt hier jenem Gesetz, das für alles Begehren seine Gültigkeit hat: jeder Trieb wächst mit der Befriedigung, er stumpft sich ab und stirbt endlich, wenn ihm keine Befriedigung wird. Die Individuen leben um so mehr in einander sich ein, je mehr ihre ganze Lebensführung und also auch der Bereich ihrer Gefühle gemeinsam ist. In Jedem entwickeln sich dann diejenigen Triebe, die in dem Andern Wurzel fassen können, die übrigen verkümmern. So kann es kommen, daß zwei Wesen, die anfänglich nur wenige Berührungspunkte hatten, zuletzt innig zusammenwachsen. Es kann dies freilich nur geschehen, indem jedes an seiner ursprünglichen Individualität einen gewissen Verlust erleidet. Diejenige, deren Eigenschaften am schärfsten ausgeprägt sind, ist dabei naturgemäß die hauptsächlich bestimmende.

Aber ohne daß beide Theile sich in gewissem Grad an der Einbuße betheiligen entsteht schwerlich je ein inniges Verhältniß. Denn gerade das Gefühl der an sich selbst geschehenen Veränderung ist bei diesem vom größten Einfluß. Es erweckt unbewußt schon die Ueberzeugung, daß der ähnliche Vorgang sich nicht ein zweites Mal wiederholen kann. Ist daher einmal das Alter erreicht, wo die Persönlichkeit ihren festen Abschluß erreicht hat, so können zwar noch vorübergehende Leidenschaften entstehen, aber die Liebe wird höchstens Boden gewinnen, wenn der Gegenstand derselben so unselbständig und schmiegsam ist, daß das Verhältniß zu jener einseitigen Abhängigkeit führt, die zwischen Liebe und Dienstbarkeit eine bedenkliche Mitte hält.

Die innige Anpassung zweier Individualitäten hat nothwendig, je vollkommener sie sich ausbildet oder von Anfang an ist, eine Beschränkung im Gefolge, die in dem gegenseitigen Verkehr allein noch volle Befriedigung findet, und die jede Zersplitterung ausschließt. Es ist eine alte Erfahrungsregel, daß nicht Einer Viele gleichzeitig in gleichem Grad lieben kann. Je reifer aber die Gemüthsbildung ist, um so weniger gestattet sie auch den zeitlichen Wechsel der Liebe. Denn jene gegenseitige Anpassung zweier Persönlichkeiten kann während eines Einzellebens nicht zweimal mit gleicher Vollkommenheit vor sich gehen.

Die Monogamie ist daher die allein mit den Bedürfnissen eines geläuterten Gefühls übereinstimmende Form der Ehe geworden. So naturnothwendig aber mit der Verfeinerung intellektueller und sittlicher Kultur diese auftritt, ebenso naturgemäß ist für jene rohe Stufe des geistigen Lebens, wo auch im gesellschaftlichen Verkehr alles Streben im sinnlichen Trieb aufgeht, die Polygamie. Ein Begehren, das

auf ein einziges Ziel sich beschränkt, braucht sich um so weniger in seiner Wahl auf eine einzige Individualität zu beschränken. Hier bedarf es ja nicht mehr jenes zusammengesetzten Prozesses gegenseitiger Anpassung, der jede Zersplitterung ausschließt. Auch unter uns ist die faktische Polygamie in jenen höchsten und niedersten Kreisen der Gesellschaft, welchen die Gemüthsbildung abgeht, vorzugsweise zu finden, obgleich hier noch oft genug die Sitte dem Begehren den Zügel anlegt. Die Sitte arbeitet der Sittlichkeit vor. Noch unter uns wäre vielleicht für die Mehrzahl der Menschen die Polygamie sittlich ein vollkommen adäquater Zustand. Nur unsere wirthschaftlichen Verhältnisse machen sie unmöglich. Die wirthschaftlichen Verhältnisse aber verbessern die Sitte, und die Sitte erst verbessert die Sittlichkeit. So dreht hier, wie auch sonst nicht selten, sobald einmal die Reflexion die geselligen Zustände bestimmt, das kausale Verhältniß sich um: im Naturzustand ist die Sitte unmittelbar aus dem sittlichen Gefühl entsprungen, im Kulturzustand wirkt umgekehrt die aus äußerer Zweckmäßigkeit entstandene Sitte auf das sittliche Gefühl zurück. —

Wir sind von dem Satze ausgegangen, daß, je reicher die verschiedenen Richtungen des geistigen Lebens sich ausbilden, in um so höherem Grade die Liebe eine Erregung aller Gemüthskräfte verlange. Um so schwieriger wird es ihr aber auch die Befriedigung alles Strebens in einer einzigen Verbindung zu finden. Leicht geschieht es daher, daß sie sich in ihre einzelnen Richtungen spaltet und nun in der Mannigfaltigkeit des Verkehrs die Befriedigung sucht, welche ihr in deren Einheit nicht beschieden ist. Der sinnliche, ästhetische, intellektuelle und moralische Trieb suchen nun jeder sein besonderes Ziel. Gemeinsame Bestrebungen bilden hier überall den Vereinigungspunkt. Gleicher Geschmack an den Freuden der Tafel, am Spiel, an sonstigen sinnlichen Genüssen, gleiche künstlerische, wissenschaftliche und Handwerksbestrebungen, übereinstimmende sittliche Ansichten bilden die Grundlagen der Freundschaft, und diese steht um so fester, je mehr jener Momente zusammentreffen, und je mehr namentlich in ihr gleichzeitig das intellektuelle und sittliche Gefühl angeregt werden. Schon hier macht es sich übrigens geltend, daß übereinstimmende Bestrebungen weit weniger zusammenbinden, als die Ergänzung, die der Eine am Andern findet, und die aus Verschiedenheiten der Anlage und Bildung neben sonstiger Gleichartigkeit des Strebens entspringt. Im allerhöchsten Grade gilt dies für jene gleichzeitige Anspannung aller Gemüthskräfte, wie sie in der Liebe stattfindet, und eben deßhalb ist die eigentliche Liebe, die all' jene Ergänzungen weit hinter sich läßt, und die

nur in ihren unvollkommneren Formen noch deren Hülfe nöthig hat, die Liebe der Geschlechter. Wie die Geschlechter sich in physischer Hinsicht ergänzen, wie schon in dem ästhetischen Eindruck der äußeren Formen ein Kontrast sich ausspricht, der zugleich für den gegenseitigen Eindruck das zunächst Bestimmende ist, so macht sich auch in der ganzen geistigen Organisation eine eigenthümliche, sich ergänzende Verschiedenheit geltend. Wir haben früher schon erörtert, daß die mannigfachen Abstufungen der intellektuellen Anlage zurückgeführt werden können auf die größere Disposition zum induktiven, unbewußten oder zum deduktiven, bewußten Denken. Jene Differenz, die durch alle geistigen Begabungen hindurchgeht, hat ihren Kulminationspunkt in der Differenz der Geschlechter. Das Weib ist in ganz eminentem Grad induktiv angelegt. Der instinktive Takt, das feine Gefühl überwiegen bei ihm. Das weibliche Denken ist verschleiert, seine Motive sind unklar, aber das Weib vermag leicht auf den ersten Blick die ungefähre Bedeutung einer Sache aufzufassen, einen Zusammenhang zu erspüren, ohne sich sichere Rechenschaft abzulegen. Anders der Mann. Die bewußte Reflexion, die sichere Untersuchung überwiegen bei ihm. Sein Denken ist klar und übersicht auf jeder Stufe leicht seine eigene Begründung. Aber oft ist er für das Naheliegendste blind; ein Zusammenhang ist ihm erst dann sicher, wenn er ihn aus seinen Ursachen heraus begriffen hat. Der Mann will wissen, das Weib begnügt sich zu glauben. Der Mann traut nur dem Beweise, das Weib wird durch Beweisen oft mißtrauisch. Jener glaubt zuweilen auch dem Scheinbeweis, sein Verstand wird daher bei aller Klarheit leicht überlistet; das Weib wird meist richtig durch seinen Instinkt geleitet, dieser ist nur völlig blind, wo das Gefühl Partei ergreift. So kommt es, daß im Leben der Mann öfter in Bezug auf seinen Verstand, das Weib in seinen Gefühlen betrogen wird. Bei beiden ist die stärkste zugleich die schwächste Seite. Ein ähnlicher sich ergänzender Gegensatz besteht in sittlicher Beziehung. Beim Mann überwiegt das aktive, beim Weib das passive Moment des sittlichen Lebens, dort der energische Wille, hier das geduldige Ausharren. Das Weib hat für das Sittliche wie für das Unsittliche ein äußerst feines Gefühl, es hält daher streng auch auf die äußeren Formen der Sitte. Der Mann setzt sich über diese leichter hinaus, ihm gilt es zu handeln: lediglich nach seinen bedeutungsvolleren Handlungen beurtheilt er den Andern, und in eben solchen Handlungen erkennt er selbst seine sittliche Aufgabe.

Auch in der besondern Wahl, der unbewußt die Liebe folgt, macht noch jenes Streben nach einer Ergänzung sich geltend. Starkgeistige,

willenskräftige Frauen lieben unter den Männern die sanften, schmiegsamen Charaktere, und umgekehrt fühlen Männer, die in ihrer Organisation, in ihrer intellektuellen und sittlichen Begabung etwas Weibliches haben, zu den männlichen Charakteren unter den Frauen sich hingezogen.

Es liegt in diesem Streben nach Ergänzung etwas Räthselhaftes, und einer faselnden Naturphilosophie ist dasselbe darum manchmal als die Wirkung mystischer Polarkräfte erschienen. In der That schiene es Manchem wohl viel naheliegender a priori eine Anziehung einander ähnlicher Naturen zu vermuthen. Aber wir müssen uns erinnern, daß es sich nicht um ein feindseliges Ausschließen der Denkungsweisen hier handelt, sondern vielmehr allerdings um eine wesentliche Uebereinstimmung der Bestrebungen. Je umfassender diese Uebereinstimmung ist, um so sicherere Bürgschaften findet die Liebe. Aber wo zwei Naturen mit den gleichen Kräften, von den gleichen Bedingungen aus nach einem Ziele hinstreben, da wird ein vereintes Streben in dem Sinne, wie es die Liebe voraussetzt, überflüssig, der Einzelne ist dann sich selbst genug. Anders ist es, wenn zwar die Ziele dieselben, aber die strebenden Kräfte verschieden sind. Hier kann es eintreten, daß die eine Kraft gerade da wo sie selbst mangelhaft ist durch die andere Kraft glücklich ergänzt wird. Jene gegenseitige Ergänzung bei übereinstimmenden Zielen ist aber gerade in der Liebe auf das Vollkommenste verwirklicht. Das tiefe Gefühl, der feine Takt, das instinktive Wahrheits- und Rechtsgefühl des Weibes tritt ergänzend zu dem sichern Verstand, der klaren Ueberlegung, dem energischen Willen des Mannes. Tiefes Gefühl und sicherer Verstand, feiner Takt und klare Ueberlegung, der Instinkt für das Wahre und Gute und der Wille es zu erreichen und zu vollbringen schließen ja nicht einmal in einem und demselben Individuum sich aus, beides sind nur die Kehrseiten eines an sich Identischen, aber die Erfahrung zeigt allerdings, daß bei den verschiedenen geistigen Organisationen hier die eine, dort die andere dieser Kehrseiten mehr in's Licht fällt, und eben deßhalb können nur zwei sich ergänzende Naturen gemeinsam die einheitlichen Ziele des menschlichen Strebens vollkommen erreichen. So ist die Liebe ein nothwendiges Produkt unserer innersten Organisation. Wie das ganze geistige Leben auf den übereinstimmenden Gesetzen des Denkens ruht und daher in Jedem die nämlichen Ziele sich setzen muß, so ist diese Uebereinstimmung der Zielpunkte des Strebens die Bedingung eines gemeinsamen Begehrens. Indem aber die Gesetze des geistigen Lebens trotz ihrer innern Uebereinstimmung nach zwei verschiedenen Seiten auseinander gehen und von diesen die eine an der andern ihre Ergänzung sucht,

wird erst aus dem gemeinsamen zugleich ein gegenseitiges Begehren.

Die Liebe entspringt aus unbewußten Motiven. Das allseitige Begehren, das in ihr sich ausspricht, stammt aus einem unbewußten Erkenntnißprozeß. Instinktiv liegt Alles in ihr was sie überhaupt zu erreichen vermag: die günstige Fortpflanzung der Art, die Bewältigung der Unluststimmungen, die intellektuelle und sittliche Ausbildung. Aus der unbewußten Erkenntniß der beiden Thatsachen, daß es solche Zielpunkte giebt, und daß sie bloß einem sich ergänzenden Streben erreichbar sind, entsteht die Liebe, und die mannigfachen Triebe, aus denen sie sich zusammensetzt, entsprechen genau den Zielpunkten des menschlichen Daseins.

Die Gesetze, die für alles Begehren gültig sind, machen im höchsten Maße bei der Liebe sich geltend. Auch sie ist in ihrem ganzen Umfang ein anticipirendes Gefühl. Wo dem Begehren die volle Befriedigung auf dem Fuße nachfolgt, da fällt es leicht ab und wandelt sich übersättigt in Gleichgültigkeit um. Die gewöhnliche Form der Liebe, die auf den sinnlichen und höchstens noch den ästhetischen Trieb sich beschränkt, pflegt daher öftere Erfüllungen ihres Begehrens nicht zu überleben. Der Instinkt der Frauen hat aber mit sicherem Takte herausgefühlt, wie selbst jene sinnliche und ästhetische Liebe ziemlich dauerhaft gemacht werden kann. Die Kunst der Kokette besteht darin, daß sie zwischen Gleichgültigkeit und Gewähren die Mitte zu halten weiß. Und die Kokette hat nur den allgemeinen weiblichen Instinkt in's Bewußtsein übertragen; dadurch hat sie ihn freilich seines Hauptreizes entkleidet, denn die Absicht verstimmt nirgends mehr als in der Liebe. Was aber die Kokette mit Absicht, das thut instinktiv jede feinfühlende Frau. Sie handelt mit jener unbewußten Weisheit der Haushälterin, welche die kleine Münze ausgiebt und die große im Sack behält, zwischen dem verhungernden Geiz und der verarmenden Verschwendung die richtige Mitte haltend. Jene Liebe, in der alle Begehrungen sich begegnen, die das Gemüth erfüllen, bedarf aber solch' weiser Maßregeln zu ihrer Erhaltung nicht. Sie kann niemals erschöpft werden. Indem sie den ganzen Menschen erfaßt, kommen in ihr nach einander immer diejenigen Seiten des inneren Lebens zum Uebergewicht, die auch für das Gemüth des Einzelnen im Vordergrund stehen. Mit wachsender Reife verliert in diesem der sinnliche und ästhetische Trieb seine Stärke, und es wachsen die intellektuellen und sittlichen Strebungen. Vollzieht sich dieser Prozeß, wie es naturgemäß ist, gleichzeitig in beiden Gemüthern, so ist der Liebe ein sicheres Fort-

bestehen gesichert, und die volle Hingebung vermindert sie nicht sondern erhöht sie. Je mehr die sinnlichen Triebe beruhigt sind, um so mehr machen sich die geistigen Strebungen geltend. Mit den erreichten Zielen aber thun immer neue sich auf. So wenig als das geistige Leben, so wenig kann die Liebe je einen Abschluß finden. Nie schwindet ihr die Möglichkeit eines weitern Wachsthums. Denn so lange das Erkennen und Fühlen noch Ziele hat, muß auch Streben und Begehren auf diese Ziele gerichtet sein.

Einundfünfzigste Vorlesung.

Alles Begehren enthält eine Vorausnahme der Zukunft. Hierdurch strebt das Begehren über sich selbst hinaus. Indem die begehrende Persönlichkeit nicht ruhig erwartet was die Zukunft bringt, sondern eigenmächtig in sie eingreift und sie zu gestalten sucht, wird das Begehren zur **Handlung**.

Die Handlung beruht auf der eigenen **Bewegung**. Jede Handlung ist eine Bewegung, nicht jede Bewegung aber eine Handlung. Die Handlung muß ausgehen von der Persönlichkeit, sie muß aus Motiven entspringen, die in der Persönlichkeit ihren Grund haben. Als die einfachste Form der Handlung haben wir die Reflexbewegung bereits kennen gelernt. Sie beruht gleichzeitig auf physischen und psychischen Motiven. Es ist die gesetzmäßige Verknüpfung von Empfindungs- und Bewegungsnervenfasern durch centrale Zellen, welche die Reflexbewegung möglich macht, und es ist dann der physikalische Vorgang einer Eindämmung der Innervation in einen bestimmten Faserzusammenhang, welcher die Reflexbewegung in der besondern Form erscheinen läßt, in der sie uns vor Augen tritt. Vom psychologischen Gesichtspunkte aber stellt der Reflexvorgang als eine Bewegung sich dar, die ein bestimmtes, durch den Ort des Empfindungsreizes gefordertes Ziel sich setzt. Deßhalb erscheint uns schon die einfache Reflexbewegung als eine zweckmäßige Bewegung. Der Charakter der Zweckmäßigkeit aber ist allen Handlungen gemeinschaftlich. Jede Handlung ist eine zweckthätige Bewegung. Je höher die Handlung steht, um so bestimmter tritt in ihr der Zweck zu Tage.

Die Reflexbewegung ist diejenige Thätigkeitsäußerung des Indivi-

duums, welche durch die einfachsten psychischen Anregungen, durch die Empfindungen, wachgerufen wird, und zwar kann die Empfindung als unbewußter oder als bewußter Akt Bewegung erzeugen. Der bewußte Akt der Empfindung spaltet sich aber, wie wir gefunden haben, in die eigentlich sogenannte Empfindung und in das sinnliche Gefühl. Für die Reflexbewegung macht dies keinen Unterschied: sie selbst bleibt immer ein vollkommen unbewußter Akt. Die Bewegung des Schlafenden, wenn man seine Haut reizt, die Bewegung des Auges, wenn im Dunkeln plötzlich ein Lichtreiz dasselbe trifft, die Verziehung des Mundes, wenn ein unangenehmer Geschmacksstoff auf unsere Zunge wirkt: all' dies sind Reflexbewegungen, die vollkommen bewußtlos, gleichsam einem mechanischen Zwang folgend geschehen. Der Unterschied besteht nur darin, daß überall da, wo eine bewußte Empfindung oder ein bewußtes Gefühl die Bewegung hervorriefen, wir auch die letztere leicht zum Bewußtsein erheben können. Wir dürfen es deßhalb mit großer Wahrscheinlichkeit aussprechen, daß Empfindung und Gefühl selbst nicht als bewußte Akte die Reflexbewegung erzeugen, sondern indem sie noch in der Indifferenz der reinen, unbewußten Empfindung befangen sind.

Wie aus den Empfindungen, so entspringen auch aus den Affekten und höheren Gefühlen gewisse Handlungen. Entsprechend dem verwickelteren Prozeß, der hier der Handlung vorausgeht, nimmt die Handlung selbst eine verwickeltere Beschaffenheit an. Immer aber bewahrt sie den Charakter der Zweckmäßigkeit, immer ist sie an und für sich unbewußt und kann erst nachträglich von dem Bewußtsein aufgenommen werden. Diese verwickelteren Formen zweckthätiger Bewegung bezeichnen wir als instinktive Handlungen.

Des Wortes Instinkt haben wir uns schon öfter bedient. Wir haben das Gefühl überhaupt, ebenso auch das Begehren etwas Instinktives genannt. Das Instinktive fiel uns hier immer mit dem Unbewußten zusammen. Leicht könnte man deßhalb geneigt sein die Begriffe des Instinktes und der Unbewußtheit für identisch zu halten. Aber dies wäre irrig. Die Bezeichnung Instinkt bezieht sich immer auf die Aeußerungen des Fühlens und Begehrens in der Handlung. Da diese Aeußerungen, wie die Motive der Gefühle und der Begierden, unbewußt sind, so ist demnach auch der Instinkt ein unbewußtes Geschehen. Er ist immer diejenige Thätigkeit, durch die das Individuum seinen Gefühlen und Begehrungen einen Ausdruck giebt, und er bezeichnet in der Reihenfolge dieser subjektiven Zustände die letzte Stufe: das Gefühl ist noch vollkommen ruhend, das Begehren strebt schon zur Thätigkeit, das instinktive Handeln ist diese Thätigkeit selber.

Da das instinktive Handeln aus unbewußten Motiven heraus geschieht, da aber die sämmtlichen Gefühle und Begierden in ihrem fertigen Zustand bewußte Akte sind, so kann auch das instinktive Handeln nicht aus den fertigen Gefühlen und Begierden entspringen, sondern nur aus jenen unbewußten Motiven, aus welchen das Fühlen und Begehren selber entsteht. In der That ist in dem Moment wo das Gefühl oder die Begierde im Bewußtsein ist sogleich auch die zugehörige instinktive Handlung da. Die Handlung verliert ihren instinktiven Charakter, sobald sie aus dem schon bewußten Gefühl heraus geschieht, sie wird dann sogleich mit Bewußtsein ausgeführt, und damit wird sie nothwendig zur absichtlichen, willkürlichen Handlung.

Ich habe hier die Ausdrücke Instinkt und instinktives Handeln für eine Reihe psychischer Thätigkeiten gebraucht, die man wohl auch bisher großen Theils mit diesen Namen belegt hat, und hieraus allein entnehme ich das Recht für diese Bezeichnungen. Denn ich bin nicht der Ansicht, daß unser Begriff des instinktiven Handelns, zu welchem wir hier unmittelbar aus den früher gewonnenen Begriffen des Fühlens und Begehrens gelangt sind, mit irgend einem derjenigen Begriffe übereinstimme, die man über den Instinkt aufgestellt hat.

Es giebt wohl keinen Gegenstand der Psychologie — und dies will viel sagen —, über welchen widersprechendere Ansichten herrschend sind als über das was man Instinkt nennt. Den Einen ist der Instinkt ein blinder Naturtrieb, ein Wirkungsgesetz der physischen Organisation, Andern gilt er als Aeußerung angeborener dunkler Vorstellungen, die von einer ursprünglichen schöpferischen Kraft in die Wesen gelegt sind, noch Andere endlich erklären das instinktive für ein willkürliches, aus bewußter Absicht heraus geschehendes Handeln. Manche möchten den Instinkt auf das Thierreich beschränken und den wesentlichen Unterschied von Mensch und Thier darin erkennen, daß jener bloße Vernunft und dieses bloßen Instinkt besitze. Viele sind geneigt den Thieren neben dem Instinkt noch einen gewissen Grad von Intelligenz zuzugestehen, Wenige nur geben zu, daß auch beim Menschen der Instinkt eine Rolle spiele, die sie aber immerhin als eine sehr beschränkte betrachten.

So stehen sich die Ansichten schroff gegenüber. Wir können aber jetzt schon durchschauen, worauf großentheils ihr Gegensatz beruht. Er läßt sich auf jenen Irrthum zurückführen, der überall die Beurtheilung des Gefühlslebens getrübt hat, auf jenen Irrthum, der alles Denken als ein *bewußtes* Denken glaubte betrachten zu müssen. Hier blieb dann nichts übrig, als gewisse Thätigkeitsäußerungen, besonders im

Thierleben, entweder auf angeborene Vorstellungen oder auf eine verständige Ueberlegung zurückzuführen, und da die letztere oft viel zu groß schien, als daß sie dem Thier selbst zugeschrieben werden konnte, so war dann nur noch ein Schritt zu thun, um die so genannten Instinkthandlungen der Thiere als Ausflüsse einer höheren, über dem Thiere stehenden Intelligenz zu deuten.

In der That bieten uns die Aeußerungen des psychischen Lebens der Thiere manche Räthsel dar. Viele Handlungen, die man mit dem Instinkte zusammengeworfen hat, sind entschieden Aeußerungen der Intelligenz. Wenn der Vogel die befiederten Jungen, damit sie durch die Noth getrieben selbst fliegen lernen, aus dem Neste wirft, so ist dies unverkennbar eine überlegte Handlung. In den Vorsichtsmaßregeln, welche die Spinne bei der Anlegung ihres Netzes ergreift, in der Wahl des Ortes für dasselbe macht entschieden verständige Ueberlegung sich geltend. Ebenso in den mancherlei Abänderungen, welche die Bienen an ihrem regelmäßigen Wabenbau vornehmen, wenn man durch Stücke Glas oder andere in den Bienenstock gelegte Körper den Bau stört. Es läßt vielleicht kein einziges Beispiel sich anführen, wo nicht ein gewisser Grad von Intelligenz ganz bestimmt in den Handlungen des Thieres zu Tage tritt. Aber es geht daneben allerdings auch immer ein Handeln einher, das, obgleich vollkommen zweckmäßig, doch in keiner Weise als eine überlegte Zweckmäßigkeit gedeutet werden kann, und dieses unbewußte zweckthätige Handeln tritt in vielen Fällen so sehr in den Vordergrund, daß man die sonstigen Aeußerungen bewußter Reflexion leicht übersehen kann. So sind der Nestbau des Vogels, das Gewebe der Spinne, die Waben der Biene entschieden zweckthätige Handlungen, es ist in ihnen der Charakter der Zweckmäßigkeit sogar noch weit augenfälliger als in den Handlungen bewußter Intelligenz, die nebenbei sich geltend machen. Denn wäre es wirklich eine ganz und gar bewußte Zweckthätigkeit, durch die der Vogel sein Nest, die Spinne ihr Netz und die Biene ihren Bau ausführen, so würde diese einen weit höheren Grad bewußter Ueberlegung voraussetzen, als er in allen andern Handlungen dieser Thiere wahrgenommen wird.

Ein noch wichtigerer Grund, der gegen die Ableitung dieser und ähnlicher zweckthätiger Handlungen aus bewußter Ueberlegung spricht, ist die große Regelmäßigkeit, mit der sich dieselben bei den einzelnen Individuen der nämlichen Art wiederholen, während doch keineswegs immer ein Zusammenhang der Individuen, der dies einigermaßen erklärlich machte, nachgewiesen werden kann. Ein solcher Zusammenhang existirt wohl bei den Bienen- und Ameisenstaaten, überhaupt immer da,

wo die jungen Thiere noch einige Zeit mit ihren Eltern zusammenbleiben. Aber in zahllosen andern Fällen beginnt das einzelne Individuum vollkommen selbständig sein Leben. Wenn die Raupe aus dem Ei schlüpft, sind ihre Eltern längst schon gestorben; trotzdem verfertigt sie das nämliche Puppengehäuse. Endlich aber schließt in sehr vielen Fällen das instinktive Handeln geradezu ein Voraussehen der Zukunft in sich. Wie soll nun diese Voraussicht als eine bewußte möglich sein, wenn weder im individuellen Dasein analoge Erfahrungen vorausgiengen noch solche auf dem Weg der Mittheilung überkommen wurden? Wenn der Nachtschmetterling die von ihm gelegten Eier mit einem Pelzüberzug aus seinen eigenen Haaren versieht, so ist der Winter, welcher diesen warmen Ueberzug zur Erhaltung der Eier nöthig macht, noch nicht da. Wenn die Raupe sich verpuppt, so hat sie von der Metamorphose, die ihr bevorsteht, noch nichts erfahren.

Ich kann das Unmögliche einer Ableitung der Instinkthandlungen aus bewußter Ueberlegung nicht besser darthun, als indem ich ein Beispiel anführe, in welchem ein früherer Schriftsteller über diesen Gegenstand alle die Widersprüche, in die man sich bei jener Annahme verwickelt, treffend zusammengefaßt hat. Die Raupe des Nachtpfauenauges spinnt an das obere Ende ihrer Puppenhülle ein doppeltes Gewölbe von steifen Borsten, die nur an der Spitze mit ganz feinen Fädchen vereinigt sind: dieses Gewölbe öffnet sich auf einen leichten Druck von innen, gewährt aber gegen jeden Druck von außen einen starken Widerstand. „Wenn die Raupe nach Ueberlegung oder Verstand handelte, so müßte sie dabei", sagt Autenrieth, „Folgendes menschlicher Vorstellung nach bedacht haben: daß sie in Puppenzustand gerathen und darin jedem ungünstigen Zufall ohne mögliches Entrinnen hingegeben sein würde, wenn sie nicht voraus für hinreichenden Schutz sorgte, daß sie aus ihrer Puppenhülle als Schmetterling werde hervorgehen sollen, ohne Organe oder Kräfte zu haben, die von ihr noch als Raupe gesponnene Hülle zu durchbrechen, oder ohne, wie andere Falter, einen Seidengespinnst auflösenden Saft von sich geben zu können, daß sie also, ohne schon als Raupe für einen schicklichen Ausgang aus ihrem Gehäuse gesorgt zu haben, vor der Zeit in demselben würde sterben müssen. Dagegen müßte ihr im Augenblick ihres Geschäftes auch klar sein, daß sie, um einst als Schmetterling ihr Gespinnst verlassen zu können, nur ein Gewölbe mit der Eigenschaft zu verfertigen habe, von außen herein zu schützen, von innen heraus aber mit leichter Mühe geöffnet zu werden, daß dieses geschehen werde, wenn sie es aus steifen in der Mitte sich zusammenneigenden, sonst freien Seidenborsten ver=

fertige; und überdies müßte sie voraus wissen, daß sie dazu nur den Seidenstoff, mit welchem sie den übrigen Umfang ihrer Hülle erbaue, jedoch hier mit regelmäßigerer Künstlichkeit anzuwenden habe. Und doch konnte sie in nichts von allem diesem von ihren Eltern unterrichtet worden sein, denn diese waren längst todt, als sie aus dem Ei schlüpfte. Sie konnte es auch nicht erst durch Uebung oder Erfahrung erlernt haben, denn sie vollbringt ihr Kunstwerk in ihrem Leben nur einmal, auch nicht durch Nachahmung, denn sie lebt nicht gesellschaftlich. Ihr Verstand aber konnte in ihrem ganzen Raupenzustande nur äußerst wenig ausgebildet werden; sie kroch auf dem Gesträuch umher, auf welchem sie zuerst das Licht erblickt hatte, um seine Blätter zu fressen, wozu sie keines Nachdenkens bedurfte, weil diese sich ihr von selbst darboten; sie hielt sich etwa mit den Füßen an, um nicht zu Boden zu fallen, und begab sich, um von dem Regen nicht naß zu werden, auf die Unterseite eines Blattes; sie entledigte sich zwar einigemale ihrer alt und unbequem gewordenen Haut unter unwillkürlichen Krümmungen ihres ganzen Körpers, aber ohne damals sich einzuspinnen, dies war ihr ganzes Leben, ihre ganze Verstandesübung."

Wenn die Instinkthandlungen aus einer bewußten Ueberlegung nicht erklärt werden können, weil diese Erklärung eine psychologisch unmögliche Reflexion und Voraussicht nöthig macht, so ist aber die entgegenstehende Hypothese, welche jeden Instinkt aus physischen Organisationsgesetzen ableiten möchte, ebenso unhaltbar. Daß die Raupe ihre Seide, die Spinne ihren Spinnstoff, die Biene ihr Wachs absondert, dies ist allerdings physisch ebenso nothwendig wie die Absonderung irgend anderer Sekrete. Aber daß jene Stoffe, nach ihrer Ausscheidung gerade zu so bestimmten kunstreichen Gebilden verarbeitet werden, wie sollte dies je aus der physischen Organisation zu erklären sein? Die letztere giebt uns immer nur Rechenschaft über den Stoff, den die Thiere verarbeiten, doch niemals über die Form, das eigentliche Produkt ihrer Arbeit.

So scheint es denn fast, daß uns keine andere Wahl mehr bleibt, als jener Ansicht beizutreten, die angeborene Vorstellungen als die Motive des instinktiven Handelns betrachtet. Wenn der Biene die sechseckige Zelle, der Spinne ihr Maschennetz, der Raupe ihre Puppenhülle, dem Vogel das Nest, das er zu bauen hat, von Anfang an in's Bewußtsein gelegt ist, so folgt eben jedes dieser Thiere nur einem nothwendigen Zwange, indem es sein Phantasiebild in die Wirklichkeit überführt. Doch würde unverkennbar eine solche Annahme mit Allem

was sich uns aus der Zergliederung über das Wesen des menschlichen Bewußtseins und der Vorstellungskräfte ergeben hat in einem auffallenden Widerspruch stehen. Das Bewußtsein stellte sich uns dar als ein Entwicklungsprodukt, die Vorstellung zeigte sich uns innig gebunden an das Bewußtsein. Gegen ein Angeborensein von Vorstellungen mußten wir überall Protest einlegen. Sollte das psychische Leben der Thiere so von Grund aus ein anderes sein, daß hier das Bewußtsein von Anfang an gegeben wäre, daß hier die Vorstellungen nicht aus Sinnesperzeptionen durch nachweisbare logische Prozesse sich entwickelten, sondern daß sie ein voraussetzungsloses Besitzthum der Seele ausmachten? Es könnten sicherlich nur sehr zwingende Gründe einen solchen Widerspruch ertragen lassen. Dazu aber kommt, daß die Beobachtungen selber keineswegs jener Annahme angeborener Vorstellungen ohne Weiteres sich fügen. Wenn der Biene so bestimmt das Bild ihrer sechseckigen Zelle vorschwebt, wie kommt es, daß sie dann nicht alle Zellen von gleicher Größe fertigt? In der That, es müßte ihr nicht bloß die einzelne Zelle sondern sogleich der ganze Bienenstock im Bewußtsein stehen, wenn nicht immer noch ihr Thun höchst räthselhaft erscheinen soll. Wir sehen, wie der Vogel aus bestimmten, unveränderlichen Bestandtheilen sein Nest aufbaut und höchstens in Nothfällen davon abweicht: soll nun mit dem Nest auch jeder Zweig oder Strohhalm, den er verwendet, als angeborene Vorstellung ihm gegeben sein? Wir sehen leicht, wie sich diese Voraussetzung angeborener Vorstellungen in nicht geringere Schwierigkeiten verwickelt als die Hyptheſe eines bewußten Handelns. Denn sie macht nicht etwa bloß eine einzige Vorstellung sondern große Reihen zusammenhängender Vorstellungen, mit einem Wort, sie macht ein mit vielen Erfahrungen operirendes angeborenes Denken nothwendig. Es wird gerathen sein, ehe wir uns zu einer so kühnen Hypothese entschließen, zuvor die Thatsachen genauer in Augenschein zu nehmen.

Hier müssen wir nun vor allen andern Dingen uns die Frage aufwerfen, ob denn das instinktive Handeln, wie die gewöhnliche Annahme es ausspricht, auf die Thiere beschränkt ist. Sollte es uns gelingen beim Menschen einen Instinkt nachzuweisen, so wird es sicherlich am gerathensten sein von den Aeußerungen des menschlichen Instinktes auszugehen, da diese unserer beobachtenden Zergliederung jedenfalls am leichtesten zugänglich sind: aus ihnen dürften sich dann Anhaltspunkte ergeben, die uns eine Einsicht in das Wesen des instinktiven Handelns überhaupt leichter möglich machen. Man hat sich hier, wie so oft, die Untersuchung dadurch erschwert, daß man das Fremd-

artigste und Seltsamste vor Allem in's Auge faßte, statt mit dem Nahen und Begreiflicheren zu beginnen.

Nehmen wir nun das instinktive Handeln in seinem allgemeinsten Sinne, nämlich als ein zweckthätiges, aber bewußtloses Thun, so kann die Antwort auf unsere obige Frage nicht zweifelhaft bleiben. Die alltägliche Beobachtung lehrt uns, daß viele unserer Handlungen vollkommen unbewußt geschehen. Manche treten erst nachdem sie vorüber sind in's Bewußtsein, andere sind anfänglich mit bewußter Absicht geübt worden und haben sich nachträglich erst in instinktive Handlungen umgewandelt. Bewegungen der letzteren Art sind es vorzugsweise, die uns am leichtesten begreiflich scheinen, da sie eher aus der Erfahrung geläufig sind.

Beim ausgebildeten Menschen entsteht der Schein, als sei jede Handlung bewußt und willkürlich, häufig dadurch, daß alsbald das Bewußtsein der Handlung sich zuwendet. Namentlich geschieht dies immer, sobald man dieselbe beobachten will. Aber wer nicht die Handlungen, die er erst auszuführen beabsichtigt, sondern diejenigen, die er schon ausgeführt hat, der Beobachtung unterwirft, wird bald erkennen, daß er viel häufiger unbewußt als bewußt handelt. Wir lachen und weinen, wir führen die komplizirtesten mimischen Bewegungen aus ohne, ja selbst wider unser Wollen und Wissen. Der Affekt bestimmt unsere meisten Bewegungen, und der Wille macht ebenso häufig darin sich geltend, daß er die instinktiven Bewegungen mäßigt, sogar unterdrückt, als darin, daß er selbständig Bewegungen erzeugt. Oft giebt auch der Wille nur den Bewegungen eine bestimmte Richtung, ihre Ausführung aber überläßt er dem Instinkte. Wenn wir gehen, so ist es gewöhnlich der Wille, der den Weg vorzeichnet, aber das Gehen selbst besteht aus instinktiven Bewegungen. Manche Handlungen mußten anfänglich mit Willensanstrengung eingeübt werden, aber nachdem sie einmal geläufig sind, lassen sie fast ganz instinktiv sich ausführen. Das Kind, welches schreiben lernt, malt mit Mühe jeden einzelnen Federzug nach, der fertige Schreiber braucht nur ein gewisses Wort schreiben zu wollen, so steht auch das Wort schon auf dem Papier. Der angehende Klavierspieler muß bei jeder Note seinen Willen anstrengen, um die zugehörige Taste zu treffen; der geübte Spieler setzt ganz von selbst seine Noten in die richtigen Bewegungen um. So führen wir überhaupt jede, auch die verwickeltste Bewegung, sobald sie nur einmal fest eingeübt ist, ganz und gar instinktiv aus. Ist nur der erste Willensimpuls geschehen, so wirkt derselbe auf eine ganze Reihe von Handlungen nach, aber die einzelne Handlung geschieht ohne Wollen und Wissen. Die einmal ein-

geleitete Bewegung wird mit demselben unbewußten Zwang ausgeführt wie die Reflexbewegung.

Eine noch größere Bedeutung haben die Instinktbewegungen auf einer früheren Entwicklungsstufe des Seelenlebens. Sie sind hier originärer und schärfer getrennt von den Handlungen der Willkür; denn wo der Wille erst in seinen ursprünglichen Regungen vorhanden ist, da muß er auch in jedem einzelnen Theil der Handlung wirksam bleiben. Deßhalb haben die frühesten Willkürbewegungen der Kinder etwas außerordentlich Ungeschicktes, und diese Ungeschicklichkeit begegnet auch dem Erwachsenen überall da, wo er eine ihm noch nicht geläufige Handlung ausführen will, sei auch diese Handlung von der einfachsten Art. Die Grazie der Bewegungen beruht auf der Sicherheit des Instinktes, nicht auf der Festigkeit des Willens.

Die Instinkthandlungen der Kinder lassen sich meist deutlich in ihrer Entstehung verfolgen. Sie nehmen sichtlich ihren Ausgang von den Reflexbewegungen und sind oft schwer von diesen zu trennen. So sind alle mimischen Bewegungen zugleich Reflexbewegungen. Sie stehen als solche nur in Beziehung zu einem der besonderen Sinnesorgane. Die mimischen Bewegungen des Mundes z. B., die in dieser Hinsicht am bedeutungsvollsten sind, geschehen auf die Einwirkung bestimmter Geschmacksformen. Die Gesichtsausdrücke des Sauern, des Süßen, des Bittern sind die drei Hauptformen der Physiognomie. Alle drei sind, wie schon ihr Name andeutet, zunächst reine Reflexbewegungen und haben als solche den Charakter der Zweckmäßigkeit. Bei der sauern Miene werden die Lippen von den Seitenrändern der Zunge, die für das Saure besonders empfindlich sind, entfernt. Bei der bitteren Miene werden die hinteren Theile der Zunge und der Gaumen, die für das Bittere empfindlichsten Partieen, weit von einander gehoben. Die saure und die bittere Miene beruhen also auf Reflexbewegungen, die bei der Aufnahme der Geschmacksstoffe die Berührung mit den empfindlichsten Theilen möglichst verhindern. Umgekehrt verhält es sich mit der süßen Miene. Das Hauptorgan für die Perzeption des Süßen ist die Zungenspitze. Der süße Gesichtsausdruck besteht nun in einer saugenden Bewegung, bei welcher jener empfindliche Theil vorzugsweise mit dem Geschmacksstoff in Berührung kommt. Wir können uns vorstellen, daß alle diese Bewegungen auf der gesetzmäßigen Verknüpfung bestimmter Nervenfasern und Nervenzellen beruhen, wobei zugleich jener regulirende Prozeß sich wirksam erweist, der die Reflexbewegung allmälig einschränkt. Für letzteres läßt sich anführen, daß in früher Lebenszeit die mimischen Bewegungen weit ausgebreiteter sind als später,

die Mimik des Mundes z. B. ist hier stets von allgemeinen Gesichtsverzerrungen, ja oft von Bewegungen anderer Körpertheile begleitet.

Alle mimischen Bewegungen treten nun aber nicht bloß bei der Einwirkung der besondern Sinnesreize ein, auf die sie ein zweckmäßiger Reflex sind, sondern sie kommen oft im Gefolge körperlicher Erregungen ganz anderer Art, ja im Gefolge rein psychischer Affekte. So entsteht der saure und bittere Gesichtsausdruck nicht bloß durch die Einwirkung saurer und bitterer Geschmacksreize, sondern überhaupt durch unangenehme Erregungen. Die bittere Miene entspricht den sämmtlichen Abstufungen der Verachtung, des Abscheus und Ekels. Die saure Miene, deren höchster Grad im Weinen erreicht ist, kündet physische und geistige Schmerzen jeder Art an. Der Gesichtsausdruck wird hier gleichsam zum Symbol, er erhält eine übertragene Bedeutung, indem er einem rein geistigen Affekt einen sinnlichen Ausdruck verleiht. Dabei muß offenbar dieser sinnliche Ausdruck oder die ihn erzeugende Sinneserregung zu dem Affekt eine gewisse Verwandtschaft besitzen. Was wir früher über die Beziehung der Affekte zu den sinnlichen Gefühlen ermittelt haben giebt uns hierüber Aufschluß. Wir fanden, daß alle Affekte von sinnlichen Gefühlen begleitet sind, welche letzteren freilich nur bei hoch gesteigertem Affekt deutlich wahrnehmbar werden. Jene mimischen Bewegungen erzeugen nun sinnliche Gefühle, die wohl hauptsächlich durch die Bewegungsempfindungen der Muskeln bedingt werden. Diese sinnlichen Gefühle selbst aber erinnern deutlich an die durch äußere Sinnesreize erzeugten Empfindungen, denen sie entsprechen. Es ist, als wäre in dem sauern, bittern, süßen Gesichtsausdruck schon etwas von dem sauern, bittern, süßen Geschmacksstoff enthalten. Dieser Anschein entsteht ohne Zweifel deßhalb, weil mit der Einwirkung der Geschmacksstoffe immer die entsprechende Reflexbewegung mit Nothwendigkeit sich verknüpft und so der Geschmacksempfindung immer auch eine mimische Empfindung beigemengt ist.

Wir müssen demnach den Vorgang so uns denken, daß jede Gemüthserregung zunächst in einer mimischen Bewegung symbolisch sich ausdrückt. Indem aber dann mit der mimischen Bewegung sich ein sinnliches Gefühl verknüpft, ist auch in diesem jene symbolische Bedeutung enthalten. Dabei sind nun freilich die mimischen Bewegungen und die mit ihnen verbundenen sinnlichen Gefühle sehr beschränkt an Zahl der unendlichen Mannigfaltigkeit der Affekte und Stimmungen gegenüber. Sie sind nur geeignet, die allgemeinsten Kategorieen der Gemüthszustände wiederzugeben. Durch Kombinationen und feine Abstufungen verschiedener Gesichtsausdrücke ist zwar auch hier ein gewisser

Wechsel möglich, aber die Mimik wird um so unbestimmter und vieldeutiger, zu je größerer Intensität sich der Affekt erhebt.

Wir können jene mimischen Bewegungen, welche nicht einfache Reflexe auf Sinneseindrücke sind, sondern als Ausdrucksmittel für Affekte und Stimmungen gebraucht werden, offenbar nur als instinktive Handlungen bezeichnen. Denn sie geschehen vollkommen unbewußt und lassen sich doch nicht wie die Reflexbewegungen auf eine Einwirkung von Empfindungsreizen zurückführen. Wenn wir nun diesen instinktiven Handlungen im Vergleich mit den nämlichen mimischen Bewegungen, die nur einfache Reflexe sind, eine übertragene, symbolische Bedeutung zuerkennen, so möchte dies leicht so aufgefaßt werden, als seien diese Bewegungen zuerst nur als Reflexbewegungen vorhanden gewesen, und habe sich die symbolische Bedeutung, die sie zu instinktiven Handlungen stempelt, erst allmälig hieraus entwickelt. Aber die Beobachtung muß dies entschieden zurückweisen. Sie giebt uns im Gegentheil allen Grund zu vermuthen, daß manche jener Bewegungen früher instinktiv als reflektorisch waren. Neu geborene Kinder, die noch niemals sauer oder süß oder bitter geschmeckt haben, führen deutlich die entsprechenden mimischen Bewegungen aus. Indem das Neugeborene weint, kommen der saure und bittere Gesichtsausdruck bald wechselsweise bald kombinirt zum Vorschein; noch bevor es zum ersten Mal den Mund an die Mutterbrust legt, führt es schon saugende Bewegungen aus und erzeugt so den süßen Gesichtsausdruck. Aus diesem entsteht erst allmälig, im Verlauf mehrerer Wochen die mimische Bewegung des Lachens, die Verkünderin der freudigen Gemüthserregungen.

Wie sollen wir das frühe Vorhandensein jener einfachsten mimischen Bewegungen uns deuten? Offenbar scheint dasselbe darauf hinzuweisen, daß schon der eben geborene Mensch Gefühle besitzt, denn jene instinktiven Bewegungen bringen ja nur Gefühle zum Ausdruck. Daß die Fähigkeit des Fühlens schon vor der Geburt sich entwickelt habe, dies widerspricht scheinbar der Begriffsbestimmung des Gefühls. Denn das Gefühl ist ja an ein, wenn auch äußerst dunkles Bewußtsein gebunden: es liegt immer in ihm eine Beziehung auf das fühlende Subjekt. Daß aber das eben geborene Kind schon Bewußtsein besitze, können wir nach allen Erscheinungen nicht annehmen, da das einheitliche Handeln, das einzige objektive Zeichen des Bewußtseins, sich zwar sehr früh, doch immerhin erst während des Lebens entwickelt. Aber es scheint mir auch, daß eine solche Annahme in Bezug auf die hier in Rede stehenden Erscheinungen nicht geboten ist. Alle Schwierigkeit verschwindet nämlich, wenn wir voraussetzen, daß auch schon die reine,

beziehungslose Empfindung instinktive Bewegungen erzeugen kann. Warum sollten jene Empfindungen, die durch den Nahrungsmangel entstehen und die später zum Hungergefühl werden, nicht saugende Bewegungen des Mundes, warum jene heftigen Empfindungen, die später als Schmerzgefühle aufgefaßt werden, nicht Weinen hervorrufen können? Die instinktive Handlung setzt ja ebenso wenig wie die Reflexbewegung Bewußtsein voraus, also wird sie auch wie diese in einer Zeit existiren, in der sich das Bewußtsein noch nicht gebildet hat. Aber sie ist offenbar auch in dieser Zeit noch kaum von der Reflexbewegung zu trennen: denn sie entsteht nur geweckt durch sinnliche Empfindungen, da es mehr als sinnliche Empfindungen überhaupt noch nicht giebt. Der einzige Unterschied kann darin gefunden werden, daß jene mimischen Bewegungen, namentlich die mimischen Bewegungen des Schmerzes, auf Eindrücke der verschiedensten Art und des verschiedensten Ortes reflektorisch entstehen.

Auch dieser Unterschied ließe aus einer psychischen Entwicklung während des individuellen Lebens sich ableiten. Man könnte sagen: die Empfindungen, welche durch jene mimischen Bewegungen erzeugt werden, haben eine Beschaffenheit, die irgendwie harmonirt mit der ursprünglichen Empfindung; in der That beobachten wir ja an den Bewegungen und Bewegungsempfindungen der Gesichtsmuskeln, die bei der Mimik entstehen, besonders ausgeprägte Unterschiede; es ließe sich also denken, daß diese Bewegungen aus der Reihe verbreiteter Reflexbewegungen sich aussonderten und zu stehenden Begleitern aller heftigen Empfindungen würden. Aber diese Annahme ist unhaltbar. Das Kind im Mutterleibe weint ohne Zweifel noch nicht. Es wird also auch die mimische Bewegung schwerlich auf dem Wege jener Entwicklung entstanden sein. Der Zusammenhang der ursprünglichsten mimischen Bewegungen mit den inneren Erregungen, von denen sie abhängen, kann vielmehr nicht wohl anders denn als ein angeborener betrachtet werden.

Zweiundfünfzigste Vorlesung.

Mit zwingender Nothwendigkeit haben uns die Thatsachen darauf hingewiesen, daß der Zusammenhang der ursprünglichsten mimischen Bewegungen mit den inneren Erregungen, von denen sie abhängen, als ein angeborener betrachtet werden müsse. Es ist aber klar, daß mit diesem Resultat unser Problem noch nicht gelöst sondern eigentlich erst gestellt ist.

Wie läßt jener angeborene Zusammenhang sich erklären? Am nächsten liegt es offenbar denselben abzuleiten aus der organischen Verknüpfung der Nervenfasern und Nervenzellen. Man kann annehmen, daß innerhalb des centralen Nervensystems der größte Theil der empfindenden Organe in besonders innige Verbindung gesetzt ist mit den Bewegungsfasern, die sich zu den mimischen Muskeln begeben. Es bleibt dabei immer noch die Möglichkeit, daß auch während des individuellen Lebens hier eine Weiterausbildung stattfindet, indem der anfänglich ausgedehntere Reflex sich allmälig strenger begrenzt. In der That ergiebt sich dies aus der Beobachtung, die eine fortschreitende Begrenzung der mimischen Bewegungen wahrnehmen läßt. Eine durch den ursprünglichen Faserzusammenhang in dem centralen Nervensystem gegebene Disposition mußten wir übrigens ja auch in der allgemeinen Theorie des Reflexvorgangs schon voraussetzen. Diese selbst lief wesentlich darauf hinaus, daß sie gerade aus der nächsten und daher vorwiegend in Erregung kommenden Verknüpfung von Empfindungs- und Bewegungsfasern die während des individuellen Daseins zu beobachtende schärfere Abgrenzung der Reflexe erklärte. Hier kommen wir nun auf einen speziellen Fall jener allgemeinen Thatsache, der sich dadurch

auszeichnet, daß er uns einzelne wenige, nahe zusammenliegende Muskelgruppen mit den allerverschiedensten Empfindungsprovinzen verbunden zeigt.

Wir könnten uns begnügen dargelegt zu haben, wie die Entstehung der ersten mimischen Bewegungen gedacht werden kann. Aber es ist wohl gestattet unsere Hypothese noch etwas weiter auszudehnen. Wenn wir sagten, daß der Zusammenhang jener mimischen Bewegungen mit den innern Erregungen, von denen sie abhängen, als ein angeborener betrachtet werden müsse, so weist uns dies ja von selbst über die Grenzen des individuellen Daseins hinaus. Hat sich jener Zusammenhang, der dem Einzelwesen fertig überliefert wird, vielleicht im Laufe vieler Generationen entwickelt, oder war er schon im Anfang in das erste Geschöpf gelegt, um unverändert bis heute fortzubestehen?

Die Entscheidung dieser Alternative wird davon abhängen, welchen Standpunkt man einnimmt gegenüber der großen Frage über die Entstehung der organischen Welt. Wer der Ansicht ist, daß die Organismen seit ihrer Entstehung vollkommen unverändert geblieben sind, für den muß natürlich die Hypothese auf das individuelle Leben beschränkt bleiben. Wem aber das Uebergewicht naturwissenschaftlicher Gründe nach der entgegengesetzten Richtung zu neigen scheint, der wird auch hier mit den fertigen Einrichtungen, wie sie jetzt sich vorfinden, noch nicht zufrieden sein, sondern er wird zu erforschen suchen, wie sich dieselben während der Lebensgeschichte unzähliger Generationen allmälig entwickelt haben.

Nachdem schon früher die Ansicht, daß die höheren Organismen aus einfacheren ursprünglichen Formen hervorgegangen seien, dann und wann aufgetaucht war, ohne aber gegenüber der herrschenden Hypothese von der Stabilität der Arten zur Geltung zu kommen, hat in neuester Zeit endlich Charles Darwin, der vielerfahrene englische Naturforscher, sich jene Ansicht zu eigen gemacht und sie durch eine große Zahl gewichtiger Gründe zu einer wohlbegründeten Hypothese erhoben, der zur sichern Theorie nur ein Schritt noch zu fehlen scheint. Darwin gieng aus von der Thatsache, daß die Individuen einer Art noch heute variiren, und daß noch heute, indem solche Variationen durch Vererbung sich fortpflanzen, ständige Abänderungen entstehen können. Die Abänderungen, die wir so in der heutigen Schöpfung entstehen sehen, sind freilich nur unbedeutend, sie überschreiten niemals die Grenzen der Art, aber — darf man wohl sich sagen — wenn es solche Einflüsse geben sollte, die Millionen Jahre hindurch immer nach einer Richtung hin verändernd wirken, dann könnte es wohl geschehen, daß

die Endpunkte der Entwicklungsreihen sehr weit auseinanderfielen. Wie wir unter unsern Augen noch Varietäten einer Art entstehen sehen, so könnten in einer ungeheuer langen Zeit verschiedene Arten, Gattungen, ja Klassen organischer Wesen von einem und demselben Stammbaum sich abgezweigt haben.

Bis hierhin ist diese Ansicht noch eine völlig unbegründete Vermuthung, und als solche, nicht unterstützt durch positive Beweismittel, hat dieselbe daher früher auch mit Recht sich keinen Eingang in die Wissenschaft erwerben können. Das große Verdienst Darwin's besteht nun darin, solche positive Beweismittel beigebracht zu haben. Er führte zunächst einen gleichsam experimentellen Beweis dafür, daß konstante Abänderungen auf dem Weg der Fortpflanzung unter gewissen Bedingungen entstehen können, und er zeigte sodann, daß in der That in der Natur solche Bedingungen sich nachweisen lassen. Jene experimentellen Beobachtungen haben schon lange vor Darwin die Thierzüchter angestellt, aber sie sind von der Theorie fast unbeachtet geblieben. Sämmtliche Thierzüchter verfahren nach dem Prinzip, daß sie Individuen mit einander paaren, welche gewisse Eigenthümlichkeiten, die man bei den Nachkommen wünscht, möglichst annähernd schon zeigen: indem man so Generationen hindurch individuelle Abänderungen gleichsam anhäuft, dadurch daß man in jeder Generation immer die tauglichsten zur Paarung auswählt, werden schließlich Individuen erhalten, welche in sehr ausgeprägter Weise von ihren Stammeltern abweichen, und welche diese Abweichung auf die Nachkommen fortpflanzen. So sind selbst alle unsere Hunde- und Taubenrassen aus ursprünglich übereinstimmenden Stammpaaren hervorgegangen.

Dasselbe Prinzip, das der Thierzüchter anwendet, befolgt nach Darwin's Hypothese unbewußt die Natur. Von den Individuen einer Art werden immer diejenigen am geeignetsten sein die Generation fortzupflanzen und deßhalb auch ihre individuellen Eigenthümlichkeiten zu vererben, die den Widerständen der äußern Natur gegenüber am günstigsten organisirt sind. Alle Arten und Rassen führen mit einander einen Kampf um ihr Dasein, den erbittertsten Kampf führen immer diejenigen, die sich am nächsten stehen. Aus diesem Kampf müssen die vollkommneren Arten und Rassen als Sieger hervorgehen, und es müssen zugleich die Charaktere der Rassen und Arten im Lauf der Generationen immer weiter von einander abweichen. So entsteht jene Stufenfolge der Vervollkommnung, wie sie in großen Zügen die Geologie in der Schöpfung uns darlegt, und so bilden sich jene weit auseinandertretenden Gruppen des Pflanzen- und Thierreichs,

die kaum noch Vermittlungsstufen und Uebergänge zwischen sich haben.

Wenn dieser Hypothese ein Schritt zur gesicherten Theorie noch fehlt, so ist es dieser, daß sie vielleicht noch nicht eine genügende Zahl bestätigender Thatsachen aus der Naturgeschichte und besonders aus der Geschichte der Schöpfung hat beibringen können. Namentlich von den geologischen Thatsachen läßt sich bis jetzt nur sagen, daß sie der Hypothese nicht geradezu widerstreiten, dagegen liegt in ihnen keineswegs ein zwingender Grund zu deren Annahme. Trotzdem bezweifeln wir kaum, daß Darwin's Hypothese ihre vollständige Begründung einst finden wird. Namentlich jene Beweismittel, die Darwin aus der zoologischen Systematik entnommen hat, sind so sprechend, daß sie schon jetzt genügen würden, wenn sie nicht in Bezug auf die Ausdehnung, in welcher das Prinzip der natürlichen Züchtung für die Erzeugung neuer Art- und Rassenformen gültig gewesen ist, noch eine Unbestimmtheit ließen, die nur durch die geologische Untersuchung wird ausgefüllt werden können. Wenn aber die Spekulation hier dem Gang der sichern Beobachtung einstweilen vorausgreifen darf, so wird man nur dabei stehen bleiben können, einfachste elementare Formen, die nur insoweit etwa Abänderungen zeigten, als dies durch die äußeren örtlichen Bedingungen gefordert war, als die Ausgangspunkte des organischen Lebens anzusehen. Das Räthsel der Schöpfung ist dann wenigstens so weit vereinfacht, als es bei dem heutigen Stand unseres Wissens, der uns über die Bedingungen, unter denen eine Zelle sich bildet, noch keine Auskunft zu geben erlaubt, vereinfacht werden kann.

Wenn das Prinzip der natürlichen Züchtung viele Dunkelheiten in der Naturgeschichte des physischen Organismus uns aufhellt, so gilt dies nicht minder von den Räthseln der psychischen Entwicklung. Die beiden Gesetze, welche in physischer Beziehung wesentlich jenes Prinzip erst begründen, das Gesetz der Abänderungsfähigkeit und das Gesetz der Vererbung individueller Eigenthümlichkeiten, sie beide lassen auch auf geistigem Gebiete noch heute, wenngleich als in beschränkterer Ausdehnung wirksam, sich nachweisen. Sind aber diese Gesetze eine fast unbegrenzte Zeit hindurch wirksam gewesen, sind dabei, dem Prinzip der natürlichen Züchtung gemäß, die physischen Eigenthümlichkeiten immer weiter aus einander getreten, so werden allmälig auch in den psychischen Anlagen konstante Verschiedenheiten sich ausgeprägt haben. Die Vervollkommnung und Divergenz der Arten in körperlicher und in geistiger Beziehung sind einander parallel laufende Entwicklungsreihen. Beide bedingen sich gegenseitig. Wo bestimmte Nerven, Muskeln und

Centralorgane durch psychische Impulse öfter in Funktion treten, da wird die physische Ausbildung derselben gefördert, die physische Ausbildung aber fördert ihrerseits wieder die psychischen Verrichtungen.

Wenden wir diese Hypothese, die nur eine nothwendige Verallgemeinerung des Prinzips der natürlichen Züchtung ist und daher mit diesem steht und fällt, auf den speziellen Fall an, um welchen es sich hier handelt, so giebt sie uns über jenes angeborene Auftreten instinktiver Handlungen, wie wir es beim Neugeborenen beobachten, vollkommen genügende Rechenschaft. Wir waren bei der Forderung stehen geblieben, daß dem Zusammenhang gewisser mimischer Bewegungen mit den verschiedensten empfindenden Theilen eine ebenso allseitige Verknüpfung der entsprechenden Empfindungs- und Bewegungsnervenfasern innerhalb der Centralorgane entsprechen müsse. Wir konnten uns diese Verknüpfung schon als begründet in der ursprünglichen Organisation vorstellen. Aber das Warum hatte damit keine Antwort gefunden; es blieb dann immer noch die Frage übrig, weßhalb die physische Organisation gerade so beschaffen ist und nicht anders. Auf diese Frage giebt nicht die Entwicklungsgeschichte des Individuums sondern erst die Entwicklungsgeschichte der Art uns Rechenschaft. Hier sehe ich nun nicht die geringste Schwierigkeit, weßhalb nicht allmälig im Laufe vieler Generationen einzelne Nervenfasern und Nervenzellen sich weiter entwickeln, andere in der Entwicklung zurückbleiben sollen, ja warum nicht neue entstehen und vorhandene untergehen können. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß das Gehirn des Menschen oder irgend eines Thieres nicht etwa eine unveränderliche Zahl von Zellen und Fasern enthält, sondern daß diese Zahl ziemlich beträchtlichen Schwankungen unterworfen ist. Indem diese individuellen Abweichungen bei der Forterbung sich häufen, entstehen Stammes-, Rassen- und Artunterschiede. Von der Ausbildung der einzelnen Theile des Nervensystems und seiner Anhangsorgane aber hängt die Fähigkeit bestimmter Theile gemeinsam in Erregung zu kommen, also die Neigung zu kombinirten Bewegungen bestimmter Art nothwendig ab.

Das ursprünglich Bestimmende für diese Entwicklung instinktiver Bewegungen läßt als ein physisches und als ein psychisches Motiv sich denken. Stellen wir uns vor, es existire ein Organismus mit dem einfachsten Nervensystem, das etwa aus einer oder einigen Zellen mit hinzutretenden Nervenfasern bestehe. In einem solchen Geschöpf werden die durch Empfindungsreize erzeugten Reflexbewegungen noch ziemlich unregelmäßig von Statten gehen. Bald aber werden sich zunächst einzelne Empfindungsfasern, die durch ihre Lage oder sonstige Einflüsse

öfter von äußeren Reizen getroffen werden, stärker entwickeln, diese werden unmittelbar auch die stärkere Entwicklung der mit ihnen in nächster Verbindung stehenden Bewegungsfasern zur Folge haben, es wird so ein isolirter Reflexmechanismus entstanden sein, der sich fortерbt und daher bei den Nachkommen schon von Anfang an in seiner einseitigen Ausbildung existirt. So weit läßt die Entstehung einer komplizirten Struktur und Leistung der Centralorgane aus rein physikalischen Bedingungen sich ableiten; ebenso kann dieselbe freilich auch, genau wie dies früher in Bezug auf die gesetzmäßige Beschränkung der individuellen Reflexe versucht wurde, aus dem psychischen Beweggrund möglichster Uebereinstimmung zwischen der ursprünglich durch den Reiz gesetzten und der nachher durch die Berührung, zu welcher die Bewegung führt, erzeugten Empfindung geschehen. So weit unsere Beobachtung thierischer Wesen reicht, existirt in der heutigen Schöpfung kein Organismus mehr, der nicht die Stufe bloßer Reflexbewegungen schon überschritten hätte. Trotzdem können wir uns vorstellen, daß alle jetzt lebenden Geschöpfe aus einfacheren Organismen mit bloßer Reflexbewegung hervorgegangen seien. Nachdem sich die Reflexbewegungen in der angedeuteten Weise geregelt hatten, mußte sich aus der Wechselwirkung dieser Bewegungen mit der Außenwelt die erste Spur des Bewußtseins hervorbilden. Nun trat was der unbewußte Erkenntnißprozeß gebildet hatte als Resultat in dieses dämmernde Bewußtsein. Es entstanden zuerst sinnliche Gefühle, dann auch Affekte: die Gefühle wirkten bestimmend auf das Handeln zurück, und es entstanden so jene zusammengesetzteren, zweckthätigen, aber immer noch bewußtlosen Bewegungen, die wir instinktive Handlungen nennen. Indem aber mit dem Bewußtsein sich auch eine bewußte Erkenntniß entwickelte, erzeugte diese zugleich bewußte und willkürliche Handlungen. Bewußtes und unbewußtes Handeln griffen nun beide mächtig in die physische Organisation hinein. Mit der Setzung bestimmter Zwecke wurden alle Organe, deren Leistung bei der Erreichung jener Zwecke mitwirkte, zu einer vollkommeneren Ausbildung gebracht. Dabei konnten auch ursprünglich bewußte Zwecke, wie wir es heute noch an angelernten Bewegungen beobachten, wieder zur Unbewußtheit zurückkehren und doch noch fortan durch Handlungen erstrebt werden; so gieng aus dem bewußten wieder ein instinktives Handeln hervor. Dieses blieb ein stetes Besitzthum, das nur in langen Zwischenräumen durch neue Akte des Bewußtseins vermehrt wurde. Durch die natürliche Züchtung im Lauf einer längeren Zeit entstanden immer mehr geschiedene Formen mit größerer Mannigfaltigkeit der Struktur, und immer weiter giengen die

einzelnen Formen aus einander. Indem die durch viele Geschlechter hindurch erworbene Bildung der peripherischen und centralen Theile des Nervensystems und der von diesen abhängigen Organe unmittelbar mit geringen Modifikationen auf die Nachkommen übergeht, werden diese von Anfang an zu komplizirten Bewegungen befähigt, die zwar zunächst bloß Reflexbewegungen sind, aber sich nur als hervorgegangen aus willkürlichen und instinktiven Bewegungen verstehen lassen, und die selber auch im Verlauf des Einzellebens wieder zu instinktiven und willkürlichen Bewegungen werden.

Ursprünglich hatten alle Empfindungen Bewegungen zur Folge. Als mit dem Dämmern des Bewußtseins sich Gefühle gebildet hatten, blieben diese von Bewegungen begleitet. Wir sehen daher, daß alle Thiere ihre Gefühle durch Bewegungen äußern, und immer sind es die leicht beweglichsten Organe, die als mimische Hülfsmittel gebraucht werden. Der Mund des Menschen tritt in die Stelle ein, die beim Hunde der Schwanz versieht. Seine mimischen Bewegungen erhalten durch die vollkommenere Muskulatur natürlich weit feinere Schattirungen, und es tritt an ihnen durch die direkte Reflexbeziehung der Bewegungen zu den Geschmacksreizen jene eigenthümliche symbolische Bedeutung der mimischen Bewegungen hervor, die wir erörtert haben.

Wir haben hiermit das Problem der angeborenen mimischen Bewegungen gelöst, insoweit es gestützt auf das Prinzip der natürlichen Züchtung bis jetzt lösbar scheint. Aber eine vielleicht schwierigere Aufgabe ist noch zurück. Der neugeborene Mensch befindet sich in so großer Hülflosigkeit, daß wir die Mehrzahl seiner Fähigkeiten auf die Entwicklung während des Lebens beziehen können und uns nur Weniges aus angeborener Anlage oder aus dem Erwerb früherer Generationen abzuleiten übrig bleibt. Anders das Thier. Viele Thiere treten fast vollkommen fertig in das Leben herein, ihre Fähigkeiten entwickeln sich ohne einen zwingenden Anstoß von außen, und doch sind diese Fähigkeiten von oft sehr verwickelter Art. Der Instinkt der Honigbienen Zellen zu bauen, der Instinkt einiger Ameisenarten Sklaven zu machen und Hausthiere zu halten setzen unverkennbar — wenn sie überhaupt allmälig entstanden sind — eine lang ausgedehnte Entwicklung voraus, und es ist daher nicht zu wundern, wenn man jene Gewohnheiten, statt in die Schwierigkeiten einer psychologischen Erklärung sich einzulassen, lieber als ursprüngliche Eigenschaften auffaßt, d. h. unerklärt läßt.

Es kann jedoch einer unbefangenen Prüfung nicht zweifelhaft bleiben, daß immer gerade die fremdartigsten Instinkte uns am meisten

räthselhaft sind. Was unsern eigenen Lebensgewohnheiten näher liegt scheint uns leichter begreiflich, obgleich es an sich oft ebenso wunderbar ist. Wenn ein Kukuk zoologische Untersuchungen anstellen könnte, so würde er vielleicht den Menschen für das seltsamste Instinktthier erklären. Mit den Vögeln theilt er den Instinkt in der Ehe zu leben, gleich dem Fuchs pflegt er seine Jungen zu ziehen, wie der Biber hat er den Trieb Häuser zu bauen, wie die Biene hat er die Gewohnheit in Staaten zu leben und Kolonieen zu gründen, mit der Ameise ist ihm die Lust am Kriegführen, Sklavenmachen und an nutzbaren Hausthieren gemein; nimmt man noch die paar andern Instinkte, wie Kleidertragen und Handeltreiben, die er für sich allein hat, hinzu, so wüßte ich wahrhaftig kein instinktreicheres Thier zu nennen. In der That kann es uns ja gar nicht mehr zweifelhaft sein, daß ein großer Theil all' dieser menschlichen Thätigkeiten und Neigungen gleichfalls aus dem Instinkte, aus dem unbewußten Erkenntnißprozeß des Gefühls seinen Ursprung nimmt. Die Erscheinungen der Sitte haben wir abgeleitet aus dem sittlichen Gefühl, und all' jene Lebensäußerungen sind nichts anderes als Sitten. Warum aber sollen wir die Instinkthandlungen der Honigbiene, der Ameise und des nestbauenden Vogels nicht auch Sitten nennen? Es fehlt dazu nicht ein charakteristisches Merkmal. Wenn man der Geschichte auf die Entwicklung der menschlichen Sitten einen großen Einfluß zugestehen muß, so gilt dies in gewissem Sinne oft nicht minder für die Sitten der Thiere. Gerade jene Thierstaaten, die uns durch die mannigfachen Instinkthandlungen ihrer Bewohner so auffallend sind, führen ja eine Art geschichtlichen Daseins, indem immer der Zusammenhang der Generationen erhalten bleibt. Wenn man aber die thierischen Instinkte von den menschlichen Sitten dadurch will unterschieden wissen, daß dort eine ewige Stabilität, hier eine fortwährende Entwicklung zu finden, so ist auch dies nur in sehr beschränktem Sinne wahr. Ist denn im Großen und Ganzen die menschliche Sitte nicht gleichfalls stabil? Haben wir nicht nachgewiesen, daß überall das sittliche Gefühl in wesentlich übereinstimmenden Formen sich äußert? Ein Beobachter, der außerhalb der Erscheinungen stünde und dem nur die oberflächlichste Kenntniß möglich wäre, würde vielleicht auch hier eine ewige Stabilität zu finden glauben. Anderseits aber sind auch die Instinkte der Thiere nicht so unveränderlich, als man behauptet. Man darf freilich nicht erwarten, innerhalb der unserer Beobachtung vorliegenden Lebensgeschichte einer und derselben Art solche Veränderungen schon vorzufinden. Aber wenn wir in nahe verwandten Arten die Instinkte, obgleich sie im Ganzen ähnlich sind, doch

im Einzelnen weit aus einander gehen sehen, so ist hieraus nach dem Prinzip der natürlichen Züchtung zu schließen, daß hier je nach den äußeren Lebensbedingungen die Instinkte mit den sonstigen Artcharakteren variirt haben. So hat nur der europäische Kukuk die Gewohnheit, seine Eier in die Nester anderer Vögel zu legen, der amerikanische Kukuk brütet sie selber aus. So ist der eigenthümliche Instinkt des Sklavenhaltens auf besondere Ameisenarten beschränkt, und selbst die Bedeutung der Sklaven ist unter denselben wieder eine etwas verschiedene: bei der einen Art arbeiten Herren und Sklaven gemeinsam, jene suchen neue Wohnplätze auf und sind überhaupt die bestimmenden Mitglieder der Staatsgemeinschaft; bei der andern Art sind die Herren ganz von ihren Sklaven abhängig geworden, und leisten, außer den gewöhnlichen Kriegszügen zur Erbeutung sklavengebender Larven, schlechterdings gar nichts: die Sklaven müssen sie aus dem Nest tragen, müssen Futter für die Brut sammeln und sogar die Herren selber füttern.

Wer aber hier sogar ein Hervorgehen verschiedener Arten aus derselben Stammart nicht zugeben will und also noch eine angeborene Verschiedenheit der Instinkte statuiren möchte, den kann man einfach hinweisen auf die Verschiedenheit in den Instinkten unserer Hausthierrassen, die doch entschieden aus den nämlichen wilden Stammeltern allmälig sich abgezweigt haben. Warum umkreist der Schäferhund immer die Heerde und geht nicht nebenher? Warum wittert der Hühnerhund schon aus großer Ferne das Feldhuhn und stöbert es auf, während dies dem Pudel nie einfällt? Woher hat die Purzeltaube ihre seltsame Gewohnheit? Ganz gewiß sind in allen diesen Fällen die Instinkte nicht erst anerzogen: aber sie haben sich doch sicherlich allmälig, wenn auch im Lauf vieler Generationen entwickelt, denn jene Rassen sind allmälig entstanden, und ihre wilden Stammeltern zeigen die Instinkte nicht.

Der Schwerpunkt unserer Hypothese liegt in den zwei auch auf psychischen Gebiete durch die Beobachtung sicher festgestellten Gesetzen der Vererbung und der Abänderung. Beide widersprechen sich scheinbar, aber sie widersprechen sich nur, so lange man irgend einem derselben eine einseitige Gültigkeit zugesteht. Wir müssen uns das Streben der Eltern ihre individuellen Eigenschaften auf die Nachkommen zu vererben und den Trieb dieser letzteren neue individuelle Eigenthümlichkeiten zu erzeugen als gleichzeitige und oft einander entgegenwirkende Kräfte vorstellen. Die thatsächliche Entwicklung weist uns nur die Resultante aus diesen Kräften auf. Hierbei ergiebt sich,

daß die Vererbung und die Abänderung im Allgemeinen auf verschiedene Seiten des geistigen Lebens gerichtet sind. Die Vererbung betrifft hauptsächlich das Gefühlsleben, die unbewußte Unterlage unseres psychischen Daseins. Abänderungen kommen dagegen mehr innerhalb der bewußten Intelligenz zum Vorschein. Die intellektuellen Anlagen können innerhalb der nämlichen Familie weit auseinandergehen, weit seltener entwickeln sich erfahrungsgemäß erhebliche Verschiedenheiten der Gemüthsanlage. Diese Thatsache scheint mir wohl erklärlich zu sein. Das Erkennen beruht weit mehr auf freier, selbständiger Geistesarbeit als das Fühlen. Dieses besitzt eine gewisse unabhängige Ursprünglichkeit. Da aber die bewußte Erkenntniß aus dem Gefühl entspringt und selbst wieder auf das Gefühl zurückwirkt, so ist freilich auch hier keine feste Grenze zu ziehen, namentlich gehen die bedeutenderen Abstufungen des Erkennens und Fühlens stets parallel. —

Schon Darwin hat angedeutet, daß das Gesetz der Vervollkommnung der Organismen durch natürliche Züchtung auch auf das geistige Leben seine Anwendung finden möchte. Indem er zeigte, daß die geistigen Anlagen unserer Hausthiere abändern und in ihren Abänderungen sich vererben, und daß auch im Naturzustand die Instinkte etwas variabel sind, glaubte er nicht bloß den Widerspruch, welcher aus der Unveränderlichkeit der Instinkte gegen sein Prinzip entnommen werden konnte, beseitigt, sondern das Prinzip selbst wo möglich noch fester gestützt zu haben. Doch ist in den Erörterungen Darwin's nicht klar ausgesprochen, ob er bloß eine Vererbung der *Anlagen* oder zugleich eine solche des *erworbenen geistigen Besitzthums* annimmt. Dies ist aber unverkennbar ein sehr wichtiger, auch für die Gesammtanschauung des geistigen Lebens bestimmender Punkt. Wenn wir das geistige Besitzthum selbst für erblich ansehen, so haben wir damit nur die Hypothese *angeborener Vorstellungen* restituirt, allein mit der Abänderung, daß wir für das Angeborensein den Erwerb der Vorstellungen durch die Voreltern als Grund angeben. Wir denken uns dann etwa, von den Vorstellungen, die in dem individuellen Bewußtsein entstehen, giengen immer die intensivsten, die ja auch innerhalb des individuellen Lebens die bleibendsten sind, auf die künftige Generation über. Darwin selbst scheint in der That fast dieser Ansicht zu sein.

Wir haben schon mehrfach hervorgehoben, daß die Gesammtanschauung des geistigen Lebens, die wir gewonnen haben, mit irgend welchem Angeborensein von Vorstellungen sich unbedingt nicht verträgt. Was wir allein annehmen können und müssen in geistiger wie in körperlicher Beziehung, ist die Vererbung der *Anlagen*. Daß die Vererbung der

körperlichen Eigenthümlichkeiten nur eine Vererbung der Anlage zu einer bestimmten Körperbildung ist, zeigt die unmittelbare Beobachtung. Von allen den Eigenthümlichkeiten der körperlichen Bildung läßt der erste Keim noch keine Spur erkennen: sie sind sämmtlich erst Produkte selbständiger Entwicklung, sie können also auch im Keime nur potentiell, d. h. als Anlagen enthalten sein. Uebertragen wir dies auf das geistige Leben, so werden wir hier ein Angeborensein der Instinkte nicht etwa so verstehen dürfen, daß in jedes Thier von Anfang an ein Bild seiner künftigen Lebensverrichtungen gelegt sei, noch ehe es diese Verrichtungen selber ausführt, sondern wir werden uns nur ein jedes Geschöpf durch seine gesammte Organisation gerade zu den bestimmten Verrichtungen vorwiegend disponirt denken müssen. In der Vorstellung der Raupe wird also nicht die Verpuppungshülle schon existiren, noch bevor diese vorhanden ist, in die Vorstellung des neugeborenen Schäferhundes wird nicht das Bild seiner eigenen die Heerde umkreisenden Bewegung gelegt sein, sondern in beiden Fällen geschieht die Verrichtung zunächst blind, ohne Bewußtsein. Die Raupe verarbeitet den Spinnstoff, den sie aussondern muß, deßhalb zu der besonderen Form, weil sie zu derselben physisch und psychisch disponirt ist. Worin diese Disposition besteht, dies bleibt uns nun freilich in vielen, ja in den meisten Fällen ein Räthsel, obgleich wir darüber wie die Disposition entstanden ist immer leicht uns Rechenschaft geben können. Jede Uebung der Organe oder der geistigen Fähigkeiten nach einer speziellen Richtung fördert die Ausbildung derselben. Auf die Nachkommen vererbt werden dann diese unmittelbar zu der Thätigkeit befähigt, zu welcher ihre Voreltern einer langen Einübung bedurften. Wenn wir im Speziellen dieser Anwendung des Vererbungsgesetzes nicht weiter nachgehen können, so liegt der Grund nur in der großen Unvollkommenheit, mit der wir uns fremd gegenüberstehende geistige Organisationen beurtheilen. Erst bei den Wesen, die uns sehr nahe stehen, beginnt unser Blick klarer zu werden, und erst über die angeborenen instinktiven Handlungen des Menschen sind wir im Stande einigermaßen vollständig Rechenschaft uns zu geben. Wir haben diese Aufgabe in der früher gegebenen Erklärung über die Entstehung der ursprünglichen mimischen Bewegungen bereits erledigt.

Die Ansicht, die wir so über die Instinkthandlungen der Thiere gewonnen haben, läßt sich kurz an das anknüpfen was wir in einer früheren Vorlesung über Gewohnheit und Sitte bemerkten. Wenn wir alle Aeußerungen bewußter Ueberlegung ausschließen, die man oft mit dem Instinkt zusammengeworfen hat, so sind alle, namentlich auch die

auffallenderen Instinkte als Sitten zu bezeichnen, sie sind Verrichtungen, die von allen Individuen derselben Art in fast unveränderlicher Weise geübt werden. Die Voraussetzung, die uns eine Erklärung dieser Verrichtungen möglich macht, besteht nun darin, daß die Sitte stets aus einer individuellen Gewohnheit entstanden ist. Von den zahlreichen Gewohnheiten, welche die Individuen sich aneignen, müssen diejenigen sich zur Sitte befestigen, die für die Erhaltung und das Leben der Art eine Bedeutung gewinnen können. So entsteht auch auf geistigem Gebiet aus anfänglich unbedeutenden Abweichungen eine immer weiter gehende Divergenz der Charaktere, und diese führt zu einer fortan zunehmenden Bestimmtheit der Sitten und der Instinkte. —

Dreiundfünfzigste Vorlesung.

Indem wir als Handlung jede Bewegung auffassen, die in der Persönlichkeit ihren Ursprung hat, gewinnt uns der Begriff der Handlung einen viel weiteren Umfang, als der Sprachgebrauch gewöhnlich ihn ausdehnt. Wir haben so nicht nur all' jene aus dem Gefühl entspringenden Aeußerungen des Begehrens, die ein bestimmtes Ziel sich setzen und zu erreichen streben, sondern auch die rein nur zum Ausdruck der Gemüthszustände gebrauchten mimischen Bewegungen bereits als Handlungen bezeichnen müssen. Aber noch bleibt eine Thätigkeitsäußerung des Individuums uns übrig, die zunächst mit den mimischen Bewegungen verwandt ist, und die mit demselben Recht wie diese eine Handlung genannt werden kann. Es ist die Sprache, die gleich der Pantomime dem innern Leben einen Ausdruck giebt, aber einen weit vollendeteren als jene, und die weniger als alle andern Handlungen individuell beschränkt bleibt, sondern sogleich an eine Gesammtheit von Individuen sich wendet, dieselbe voraussetzend und auf sie zurückwirkend.

Alles Sprechen ist ein Handeln. Die Gesetze, die für das Handeln überhaupt gelten, müssen daher auch für die Sprache ihre Bedeutung haben. Die Handlungen, die wir bisher in's Auge faßten, stimmen nun sämmtlich darin überein, daß sie in dem unbewußten Seelenleben ihren Ursprung nehmen. Gilt dies auch für die Sprache? Ist auch die Sprache ein Produkt des Instinktes, der, ohne sich Rechenschaft zu geben über seine Wege und Ziele, ein Resultat schafft und dieses Resultat in's Bewußtsein hebt? Oder ist sie nicht vielmehr ein Produkt bewußter Arbeit, planvoller Ueberlegung?

Wir begeben uns mit dieser Frage mitten hinein in den Streit der Ansichten über das Wesen und den Ursprung der Sprache. Einer unvollkommeneren Wissensstufe erschien das Sprechen ausschließlich als eine Sache der Willkür. Da der fortdauernde Gebrauch der Sprache in der Macht unseres Willens steht, so glaubte man, daß die ursprüngliche Entstehung der Sprache selbst ein Akt der Willkür gewesen sei. Man hielt die Sprache für das Ergebniß einer absichtlichen Erfindung.

Diese Ansicht hieng innig zusammen mit der verkehrten Anschauung, die man vom Wesen der Sprache hatte. Das Wort nannte man ein Zeichen für die Vorstellung, die Sprache eine Sammlung von Tönen zum Zweck der Gedankenmittheilung. Man glaubte der Würde des Menschen etwas zu vergeben, wenn man seine Sprache nicht für ein Werk seiner Erfindung hielt. Bei den Thieren, sagt Herder, ist es lebendiger Mechanismus, herrschender Instinkt, der da spricht und vernimmt; aber der mit Vernunft und Freiheit begabte Mensch muß auch durch Vernunft und Freiheit seine Sprache empfangen.

Diese Annahme einer willkürlichen Erfindung der Sprache konnte weder dem philosophischen Nachdenken noch dem eindringenden Studium der Sprachen lange Stand halten. Herder, ihr geistreichster Vertheidiger, fiel von ihr ab und widerlegte sich selber. Schon Rousseau hat es ausgesprochen, daß die Sprache als Mittel des Gedankenaustauschs einen gewissen Vorrath von Gedanken oder Vorstellungen nöthig macht, der doch ohne sie nicht füglich erworben werden konnte, daß mit andern Worten die Erfindung der Sprache die Sprache selber voraussetzt. Auf diesen Einwand sind alle Denker von Rousseau bis auf Humboldt immer wieder zurückgekommen.

Was blieb aber übrig, wenn die Sprache nicht aus einer gegenseitigen Verständigung entstanden sein sollte? Es schien kaum ein anderer Ausweg, als ihren Ursprung entweder dem Zufall oder dem Wunder zuzuschreiben. Wenn Rousseau und Viele, die ihm gefolgt sind, die Sprache als eine Sammlung von Naturlauten erklärten, so war damit in der That der Zufall zu ihrem Schöpfer erhoben. Denn mochte man immerhin gewisse Naturlaute, weil sie als Aeußerungen gewisser Gefühle auftreten, deßhalb auch für die passenden Bezeichnungen dieser Gefühle gelten lassen, so ließ diese Erklärung entschieden für die große Mehrzahl der Sprachelemente im Stiche. Hier blieb also nichts übrig als anzunehmen, daß eine zufällig gebrauchte Interjektion sich als Zeichen für den wahrgenommenen Gegenstand feststellte. Wenn auf der andern Seite Herder in seiner späteren Schrift und manche

bedeutende Sprachforscher bis in die neueste Zeit die Sprache ein Werk und Geschenk Gottes nennen, so wird damit auf jede wirkliche Erklärung des Wesens und Ursprungs der Sprache verzichtet: die Sprache wird als ein Wunder aufgefaßt, dessen Entstehung ewig unerforschlich bleibt.

So wenig diese Annahmen eines zufälligen oder göttlichen Ursprungs oder einer planvollen Erfindung der Sprache den Denker befriedigen können, so hat sich doch fast keine Theorie von irgend einer derselben ganz frei zu halten gewußt. Die Meisten blieben zwischen ihnen schwankend in der Mitte stehen, indem sie dem Naturlaut sowohl wie der vernünftigen Absicht eine Bedeutung zuerkannten, schließlich aber doch Gott die Ehre gaben und Alles auf einen unerklärbaren Ursprung zurückführten. Kaum giebt es in dieser Beziehung eine merkwürdigere Erscheinung in der Geschichte der Wissenschaften als Wilhelm von Humboldt, der geniale Sprachforscher, der zum ersten Mal nicht von allgemeinen philosophischen Prinzipien aus, sondern durch die umfassende Uebersicht der Sprachformen und die eindringende Vertiefung in die Gesetze des Sprachbaus das Problem der Sprachentstehung zu lösen suchte. Und was hier dem Sprachforscher als solchem möglich war, das hat ohne Frage Humboldt erreicht. Er hat gezeigt, daß die Sprache keine Anhäufung todter Zeichen oder Naturlaute, daß sie kein fertiges Ding und kein lebloses Mittel, sondern ein lebendiger Organismus ist. Sprache, sagt er, ist Sprechen. Sie besteht in fortwährender Thätigkeit, in ununterbrochener *Spracherzeugung*. Die Sprache ist „nicht eigentlich Mittel die schon erkannte Wahrheit darzustellen, sondern weit mehr die vorher unerkannte zu entdecken." Die Sprache ist so wenig vom Geist geschaffen, daß man vielmehr sagen müßte, *sie* hat den Geist geschaffen: selbstthätig bricht sie aus der innersten Natur des Menschen hervor.

Humboldt weist darauf hin, wie *Sprechen* und *Verstehen* innig zusammengehen. Hierin wurzelt jener eigenthümliche Widerspruch, daß die Sprachen gleichzeitig Schöpfungen der Nationen und doch auch Selbstschöpfungen der Individuen sind. Schon der Einzelne muß in abgeschlossener Einsamkeit sprechend denken. Dennoch aber versteht der Mensch sich selbst nur „indem er die Verstehbarkeit seiner Worte an Andern versuchend geprüft hat. Denn die Objektivität wird gesteigert, wenn das selbstgebildete Wort aus fremdem Munde wiedertönt. Der Subjektivität aber wird nichts geraubt, da der Mensch sich immer Eins mit dem Menschen fühlt." So ist alles Sprechen „ein Anknüpfen des einzeln Empfundenen an die gemeinsame Natur der Menschheit."

Sprechenlernen ist nicht eine Ansammlung von Wörtern im Gedächtniß und ein mechanisches Nachlallen mit den Lippen, sondern eine Entwicklung der im Innern ruhenden Sprechkraft.

Wie aber kommt es dann, daß sich diese Kraft nicht überall gleichartig äußert, daß nicht alle Menschen eine Sprache besitzen? Diese Frage beantwortet Humboldt, indem er erklärt, daß die Sprachen ebensowohl selbstthätig und frei als gebunden und abhängig von den Nationen seien, denen sie angehören. Indem die Entwicklung des Sprachvermögens der äußern Anregung bedarf, muß sie auch der besondern Anregung, die sie gerade erfährt, analog werden. Die Sprechkraft ist überall ein, und dieselbe, aber indem diese Kraft unter den verschiedensten Umständen ihre Wirksamkeit äußert, muß sich darnach auch der Erfolg verschieden gestalten. So betrachtet Humboldt die besondere Sprache als ein Werk der Nationen und der Einzelnen, die Sprache überhaupt aber fällt ihm in ihrem Ursprung mit dem metaphysischen Urgrund aller Dinge zusammen. Wenn Sprache und Denken sich gegenseitig voraussetzen, so müssen auch beide mit einander da sein: der Ursprung der Sprache und der Ursprung des Denkens muß, wie das wahre Wesen des Menschen selbst, jenseits des menschlichen Daseins liegen.

Wir sehen, wie hier Humboldt, nachdem auf dem Weg empirischer Untersuchung das Problem seinen Händen entgleitet ist, plötzlich die Metaphysik zu Hülfe ruft, um den Knoten zu durchschneiden. Das Räthsel der Sprache findet er schließlich wie das Räthsel des Geistes überhaupt in der übersinnlichen Einheit der menschlichen Natur gelöst, die sich nur für unsere sinnliche Erfahrung in die getrennte Individualität spaltet. So fällt er, an dem Zielpunkt seiner Betrachtungen angelangt, in dieselben spekulativen Verirrungen zurück, die er siegreich an seinen Vorgängern bekämpft hatte.

Der Grund dieses Erfolges ist unschwer nachzuweisen. Hatte auch Humboldt den richtigen Weg eingeschlagen, indem er zunächst aus der Sprachwissenschaft selbst das Wesen und die Entwicklung der Sprache zu ergründen trachtete, so war dies doch für das letzte Problem, das er sich stellte, nicht ausreichend. Ueber den ersten Ursprung der Sprache kann uns die Sprachwissenschaft selber, die immer an einen schon vorhandenen Zustand anknüpft, nichts aussagen. So ist denn überall, wo man ausschließlich vom Standpunkte linguistischer Untersuchung aus das Problem des Sprachursprungs in die Hand nahm, die gleiche Resultatlosigkeit zu Tage getreten. Eine so reiche Fülle neuer Gesichtspunkte und Thatsachen hinsichtlich der organischen Entwicklung der Sprache

wir auch den trefflichen Arbeitern auf dem durch Humboldt angebauten Gebiete der allgemeinen Sprachwissenschaft zu verdanken haben: die Frage nach dem Ursprung der Sprache ist durch sie kaum um einen Schritt ihrer Beantwortung näher gebracht worden.

Daß die Sprachwissenschaft für sich nicht ausreichen könne, um bis zum ersten Ursprung der Sprache hinanzugelangen, hat man oft eingesehen. Aber man hat meistens der trügerischen Hülfe der Metaphysik vertraut, statt auf die sichere Grundlage der Psychologie zu bauen. In der That ist ja die Entwicklung der Sprache eine psychologische Entwicklung: die Gesetze dieser Entwicklung müssen naturgemäß so weit es angeht aus der Untersuchung der Sprachen und ihrer Veränderungen selber entnommen werden. Wo aber dies, wie in Bezug auf den ersten Ursprung der Sprache, unmöglich wird, da bleibt uns immer noch die Anwendung der allgemeinen psychologischen Gesetze auf den besondern Fall übrig. Wir haben hier ein Verfahren einzuschlagen, das in gewisser Beziehung dem oft von uns befolgten entgegengesetzt ist. Vielfach haben wir die Naturgeschichte der Völker benützt, um die Lücken der individuellen psychologischen Entwicklung zu ergänzen. Hier wird uns umgekehrt die individuelle Psychologie dienen, sobald uns die Betrachtung der völkerpsychologischen Erscheinungen, als welche die Sprachen aufgefaßt werden müssen, im Stiche läßt.

Um die psychologische Natur und den Ursprung der Sprache zergliedern zu können, müssen wir von dem gegebenen Zustand der Sprache ausgehen und uns fragen, wie derselbe allmälig geworden ist. In allen uns bekannten Sprachen unterscheiden wir eine größere Zahl von Sprachwurzeln, deren jede ihre bestimmte, unveränderliche Bedeutung hat. Außerdem aber finden wir in den uns vertrauten Sprachen eine Anzahl an sich bedeutungsloser Elemente vor, die mit jenen Wurzeln verbunden sind. Erst diese an sich bedeutungslosen Zusätze, die Flexionssylben, geben der Wurzel, mit der sie in Verbindung gesetzt sind, einen bestimmten Sinn. Die Wurzel an sich enthält einen völlig bestimmungslosen Begriff, mit dem sich weiter nichts beginnen läßt. Die Wurzel Leb z. B. drückt, wo sie auch vorkommen mag, den Begriff des Lebens aus, aber die Mannigfaltigkeit der Beziehungen, in welchen dieser Begriff vorkommen kann, wird erst durch die Flexionssylben möglich. Die Wurzel Leb für sich ist in der Sprache unbrauchbar. Wir reden von dem Leben überhaupt, von der Dauer des Lebens, von lebenden Menschen, von den Jahren, die wir erlebten oder noch erleben werden. So wird zum Theil durch Artikel und Hülfszeitwörter, vor Allem aber durch die mit der Wurzel innig verschmolzenen

Flexionssylben die Sprache eigentlich erst geschaffen. Diese völlig bedeutungslosen und unverbunden nie existirenden Flexionssylben sind in den arischen und semitischen Sprachen von weit größerer Wichtigkeit als Artikel und Hülfszeitwort, denn in vielen derselben kann Alles wozu wir in andern Idiomen der Artikel und Hülfszeitwörter bedürfen schon durch die Flexion selber ausgedrückt werden. Erst wenn bei längerem Bestehen einer Sprache die Flexion sich abstumpft und an Reichthum einbüßt, wird für verloren gegangene wurzellose Endigungen der Luxus besonderer Wurzelwörter eingeführt. Wo dem Lateiner homo, hominis genügte, setzen die aus dem Lateinischen hervorgegangenen modernen romanischen Dialekte ille homo, de illo homine (l'homme, de l'homme); wenn der Lateiner die vergangene Zeit einfach mit amavi ausdrückt, so sagt der moderne Dialekt habeo amatum (j'ai aimé). Die Sprache wird dabei schwerfälliger, und selbst ihr Gewinn an unmittelbarem Verständniß ist, wie wir bald sehen werden, streng genommen ein Rückschritt zu einer früheren Entwicklungsstufe.

Wie sind die Flexionssylben entstanden? Wenn irgend etwas den Gedanken an eine absichtliche und planvolle Erzeugung der Sprache noch nähren könnte, so sind es diese Elemente, die eine Bedeutung erst empfangen durch den Sinn, den ihnen die Gemeinschaft der Sprechenden giebt. Es scheint fast, als hätten in Urzeiten die Stammvölker der arischen und der semitischen Völkerrasse je ein System der Grammatik erfunden, an welcher dann die Nachkommen unverrückt festhielten, abgesehen von den Modifikationen, wie sie durch den langen Gebrauch und durch die Spaltung in getrennte Nationen erklärlich werden.

Aber gehen wir zurück auf einen möglichst frühen Zustand der Sprache, so treffen wir zwar im Sanskrit und Zend dasselbe System der Flexion an, das noch die moderne Grammatik der indogermanischen Sprachen besitzt, aber die Flexionsendigungen werden voller und selbständiger, manche derselben verlieren ihre Bedeutungslosigkeit, indem sie als aus wirklichen Wurzeln hervorgegangen sich darstellen. Im Sanskrit giebt es, wie ursprünglich in allen arischen Sprachen, einen Kasus, den man als Lokativ bezeichnet, und der das Befinden an einem Orte ausdrückt. Die Endung des Lokativs ist ein kurzes i: so heißt z. B. hrid das Herz und also hridi im Herzen. Dieses i, das in den Präpositionen in, en späterer Dialekte wiederkehrt, ist aber eine selbständige Wurzel, welche i n n e n bedeutet. Lassen sich nun auch bei weitem die wenigsten Flexionsendungen in ähnlicher Weise auf ursprünglich selbständige Wurzeln zurückführen, so dürfen wir doch immerhin schließen,

daß uns diese Zurückführung überall gelingen würde, wenn es nur möglich wäre in der Geschichte der Sprache hinreichend weit zurückzugehen.

Dieser Schluß empfängt dadurch seine Bestätigung, daß es in der That eine Sprache giebt, in der jedes Element eine Bedeutung hat, in der jede Sylbe eine Wurzel ist. Diese Sprache ist die chinesische. Das Altchinesische ist keine Flexionssprache, denn das Wesen der Flexion besteht eben in jenen an sich bedeutungslosen Sylben, die dem Wort einverleibt werden. Das Chinesische ersetzt durch die unmittelbare Verbindung der Wurzeln die Flexion. Den Unterschied von Nomen, Verbum, Adjektiv u. s. w. kennt der Chinese nicht, die Wurzeln selber sind die Bausteine seiner Sprache. Was wir durch Präpositionen und Endungen, drückt der Chinese durch selbständige Wörter aus. Will er sagen im Hause, so gebraucht er zwei Wurzeln, von denen die eine das Haus, die andere das Innere bedeutet, für mit Klugheit setzt er neben das Wort Klugheit eine zweite Wurzel, die den Begriff des Anwendens ausdrückt.

Zwischen dem Chinesischen und unsern Flexionssprachen stehen Sprachen, die in ihrem ganzen Aufbau als eine Uebergangsstufe sich darstellen von jener reinen Wurzelsprache zu diesen Formen der Rede, in welchen die Wurzeln fast völlig in der organischen Verschmelzung der Sprachelemente aufgegangen sind. Es sind namentlich zwei große Sprachengruppen, die turanischen Sprachen und die einheimischen Dialekte Amerika's, die wir hierher zu rechnen haben. Die turanische Sprachfamilie hat bei den Nomadenrassen Asiens ihre Heimath. Im Norden gehören hierher die tungusische, mongolische, türkische, finnische und samojedische Sprache, im Süden die Sprachen des Dekhan, Tibets, Siams und der malayo-polynesischen Inseln. In Amerika sind von Grönland bis nach Peru und Brasilien unzählige Idiome von übereinstimmender grammatischer Struktur heimisch; trotz der großen Verschiedenheit der Wortwurzeln bildet die Sprache ein Band, das die entferntesten eingeborenen Stämme der neuen Welt vereinigt. Man hat beobachtet, daß der Indianer mit Leichtigkeit die Sprache einer fremden Horde sich aneignet, während er das Englische oder Spanische fast niemals erlernt. Die gleiche Bemerkung ist in Bezug auf die turanischen Sprachen gemacht worden. Es ist diese Eigenthümlichkeit der Sprachen für die Nomaden- und Jägervölker, die sie reden, von hoher Bedeutung. Bei dem spärlichen Verkehr der Horden unter einander zerfallen ihre Sprachen nothwendig alsbald in eine Unzahl getrennter Idiome mit völlig verschiedenem Wörterschatz. Trotzdem macht der

gleichartige innere Aufbau der Sprache immer noch ein Verständniß zwischen den getrennten Stämmen möglich.

Aber besitzen nicht die arischen und die semitischen Sprachen gleichfalls einen im Wesentlichen gleichartigen grammatischen Bau? Finden wir nicht überdies in den einzelnen Gliedern einer jeden dieser Sprachfamilien übereinstimmende Wurzeln vor, was in jenen Sprachen Asiens und Amerika's fast gar nicht der Fall ist? Es sind zwei Gründe, durch die trotzdem eine arische oder semitische Sprache in weit höherem Grade national beschränkt bleibt: der erste ist die Veränderlichkeit, welcher in den Flexionssprachen selbst die Hauptwurzel des Wortes ausgesetzt ist; schon durch die Beugung verändern wir sie bisweilen, wie z. B. in Stich, stechen, stach und gestochen die nämliche Wurzel durch vier Vokale geht; noch weit größer aber ist die lautliche Korruption, welche die Wurzeln im Lauf der allmäligen Umwandlung der Sprachen erfahren. Wenn wir Zwanzig sagen, so denken wir kaum daran, daß dieses Wort aus Zwei und Zehn zusammengesetzt ist, wenn aber vollends der Franzose vingt sagt, so ist hier selbst jede Andeutung an die ursprüngliche Zusammensetzung verwischt; trotzdem ist vingt genau aus denselben Elementen wie Zwanzig entstanden.* Hier unterscheiden sich nun namentlich die turanischen Sprachen wesentlich dadurch, daß in ihnen die Hauptwurzel immer erhalten bleibt und Abkürzungen nur in den damit verbundenen sekundären Elementen vorkommen, die unsern Flexionsendungen entsprechen. Das Nämliche gilt minder streng von den amerikanischen Sprachen. Diese Sprachen sind offenbar noch auf einer früheren Stufe begriffen, auf welcher Wurzel und Endung sich noch gar nicht geschieden haben, daher die zusammengesetzten Wörter Konglomerate von Wurzeln sind, welche das Bedürfniß des raschen Redeflusses ziemlich gleichmäßig verstümmelt. Immerhin scheint aber auch hier in dem zusammengesetzten Wort die Wurzel, welche den vorzugsweise betonten Begriff ausdrückt, am meisten der Korruption zu widerstehen.**

All' diese Sprachen, die sich durch den Widerstand auszeichnen, welchen sie der Korruption der Hauptwurzeln der Wörter entgegen-

* Nämlich vingt aus dem lat. viginti, sanskr. vinsati, welches aus dvi (zwei) und dasati (zehn) zusammengezogen ist.

** So ist z. B. im Delaware nanayunges, ein Pferd, zusammengesetzt aus nayundam, eine Last auf dem Rücken tragen, und arveses Thier, letzteres ist aber nur in der Endsilbe es angedeutet. Hier ist also der Begriff des Lasttragens hauptsächlich betont.

setzen, haben noch ein anderes, höchst auffallendes Merkmal gemeinsam: sie verbinden eine große Zahl einfacherer Wortbegriffe zu einem einzigen Wortganzen, durch welches sie nicht bloß einen sehr zusammengesetzten Begriff ausdrücken, sondern wobei sie immer auch noch alle die Einzelvorstellungen mitbezeichnen, die in dem Begriffe enthalten sind. Diese Wortkomposita sind nicht zufällige Aggregate, sondern sie sind nach einem bestimmten Gesetze gebildet. Dieses Gesetz ist besonders in den turanischen Sprachen näher erforscht: es besteht hier darin, daß die Elemente der Konjugation und Deklination auseinandergenommen werden, um andere Wortelemente oft in großer Zahl, durch welche die Bedeutung des Ganzen modifizirt wird, zwischen sich aufzunehmen. Die verändernden Elemente sind zwischen die Theile des ursprünglichen Wortes eingefügt und werden durch diese zusammengehalten.* In den amerikanischen Idiomen wird das Wortkompositum wie ein einfaches Wort behandelt und als solches deklinirt und konjugirt.**

In dieser Agglutination der Sprachelemente, bei welcher immer die Hauptwurzel oder der Hauptbegriff vorzüglich betont wird, liegt wohl der Hauptgrund für die leichte Verstehbarkeit der Sprache. Es werden hierdurch die Hauptvorstellungen nicht nur besonders hervorgehoben, sondern sie folgen sich auch in größeren Zwischenräumen, die Rede wird übersichtlich, und wenn auch die sekundären Elemente dem Verständniß verloren gehen, so kann doch aus den Hauptbegriffen errathen werden, um was es sich handelt. Ebenso erklärt sich hieraus die leichte Erlernbarkeit dieser Sprachen für Solche, die ein Idiom von verwandter grammatischer Struktur sprechen. Dem Turanier und Amerikaner tönt aus der Rede der stammverwandten Horde nicht eine Summe von Lauten entgegen, von denen jeder einzelne ein Verständniß fordert, sondern es gliedert sich ihm das fremde Idiom sogleich in Haupt- und Nebenbestandtheile, und es wird ihm leichter den Sinn

---

* So heißt z. B. im Türkischen sev-mek lieben, sev-il-mek geliebt werden, sev-dir-mek lieben machen, sev-dir-il-mek zum lieben veranlaßt werden, sev-isch-mek einander lieben, sev-isch-dir-il-mek zu gegenseitiger Liebe veranlaßt werden, u. s. w. Alle diese Formen erhalten durch ein eingefügtes me eine verneinende Bedeutung, z. B. sev-isch-dir-il-me-mek zu gegenseitiger Liebe nicht veranlaßt werden.

** In der Delawaresprache giebt es z. B. ein zusammengesetztes Wort nadholineen, entstanden aus naten holen, hol abgek. aus amochol Boot und ineen uns (Verbalendung, also wörtlich: holen=im=Boot=uns (uns mit dem Boot holen). Dieses Wort, das man gewöhnlich als Aufforderung über den Fluß rufen hört, wird nun durch alle die zahlreichen Modi und Tempora der Delawaresprache hindurchkonjugirt.

ihm unbekannter Wörter zu fassen, weil ihm immer nur wenige auf einmal geboten werden. —

Wir haben drei verschiedene Formen des Sprachbaus hier kennen gelernt, die ebenso charakteristisch für die psychologischen Eigenthümlichkeiten der Völker, denen sie zukommen, als bedeutungsvoll für die Frage nach dem Ursprung der Sprache sind. Es lassen sich diese drei Formen als Stufen einer Entwicklung betrachten, und man hat dieselben von diesem Gesichtspunkte aus als die radikale, die agglutinative und die inflektionale Stufe unterschieden. Auf der radikalen Stufe hat jedes Element für sich schon eine Bedeutung, auf der agglutinativen widerstehen nur diejenigen Elemente, welche die Hauptbegriffe ausdrücken, der Verstümmelung, auf der inflektionalen Stufe endlich verlieren alle Elemente ihre Ursprünglichkeit und Bedeutsamkeit.

Es läßt sich nicht bezweifeln, daß diese verschiedenen Formen als wahre Entwicklungsstufen zu betrachten sind, daß jede inflektirende Sprache einmal agglutinativ, jede agglutinative Sprache einmal radikal gewesen ist. In den Sprachen selber ist dies angedeutet. Das Neu-Chinesische hat manche Wurzeln zu reinen Endungen herabgedrückt. Ebenso finden sich in mehreren agglutinativen Sprachen die ersten Spuren der Inflexion, indem auch die Hauptwurzel bisweilen lautliche Veränderungen erfährt. Umgekehrt aber ist in allen inflektionalen Sprachen noch wohl die Unterscheidung zwischen Hauptwurzel und Flexionselementen zu machen, wenn auch allerdings erst der Grammatiker diese Zerlegung ausführt.

Wenn demnach feststeht, daß die drei Sprachstufen, die wir heute noch vorfinden, mit vollem Recht als Entwicklungsstufen der Sprache betrachtet werden, so ist dagegen auch anzuerkennen, daß wahrscheinlich unsere Flexionssprachen sehr schnell über die radikale und agglutinative Stufe hinausgekommen sind. In den Anlagen der Völker muß der Grund dafür liegen, daß ihre Sprachen theils hartnäckig auf einer bestimmten Stufe verblieben sind, theils rasch ihre Weiterentwicklung erfahren haben. Jeder Sprachstufe steht daher auch innerhalb ihrer Grenzen noch ein gewisser Entwicklungskreis offen, der theils auf dem Reichthum an Wurzeln, theils auf der Vollkommenheit des grammatischen Baues beruht. So kommt es, daß das Chinesische, obgleich die niederste Sprachstufe repräsentirend, doch eine der vollkommensten Sprachen genannt werden kann. Der Umstand, daß in ihr nichts bedeutungslos ist, verleiht dieser Sprache eine eigenthümliche Durchsichtigkeit; und indem der Chinese für alle Beziehungen, die wir durch die Flexion ausdrücken, die Wortstellung benützt, fordert ebensowohl die

korrekte Rede wie das sichere Verständniß eine große logische Schärfe. Ebenso sind die agglutinativen Sprachen durch einen außerordentlich klaren Bau ausgezeichnet, der ihre leichte Verständlichkeit wesentlich mitbestimmt, außerdem aber besitzen die meisten derselben einen Reichthum von Flexionsformen, der Alles was in den eigentlichen Flexionssprachen angetroffen wird weit übertrifft.

Sehen wir ab von dieser Vervollkommnung, die jeder Sprachstufe innerhalb ihrer eigenen Grenzen möglich ist, so liegt uns in diesen einzelnen Stufen eine bestimmte psychologische Entwicklung vor, und die Thatsache, daß jene Weiterbildung der Sprache von der radikalen bis zur inflektionalen Stufe genau entspricht der Entwicklung, die wir auch das individuelle Bewußtsein zurücklegen sehen, spricht weit mehr für die genetische Bedeutung unserer Spracheintheilung als alle Gründe, die man aus den Sprachen selbst beibringen kann.

Was in dem Bewußtsein zuerst feste Gestalt gewinnt ist die vereinzelte Vorstellung. Sie schafft sich vor Allem in der Sprache einen Ausdruck. Die Rede der Kinder ist ein Aneinanderreihen vereinzelter Wörter, die Flexion ist in ihr noch bedeutungslos, geht häufig irre und wird nur gebraucht, weil sich in der Sprache die Wörter nicht ohne Flexionssylben vorfinden. Die Sprache des Chinesen, die lauter einsylbige Wurzelwörter aneinanderreiht, ist mit diesem Stammeln des Kindes vergleichbar. Schon in der Rede des Kindes folgen sich die Wörter nach der Wichtigkeit, die sie in seinem Gedankenlauf einnehmen. Kommt nun in diesen Gedankenlauf die Ordnung des gereiften Verstandes, so entsteht auch eine feste Ordnung der Redetheile, und so bildet sich mit Nothwendigkeit jene geregelte Satzstellung aus, durch welche jede einzelne Wurzel neben dem von ihr untrennbaren Sinn erst ihre speziellere Bedeutung als Subjekt, Objekt oder Verbum bekommt.

Die weitere Thätigkeit des Bewußtseins besteht in der Zergliederung der Vorstellungen. Diese werden in ihre einzelnen Merkmale zerlegt, und jedes Merkmal wird für sich aufgefaßt. Dann erst wieder wird die Gesammtheit der Merkmale vereinigt und so die Vorstellung mit voller Deutlichkeit zum Bewußtsein gebracht. Jedes Ding erscheint dieser Zergliederung als ein Verein von Merkmalen, und die Zusammenfassung dieser Merkmale giebt nun auch der Sprache das bezeichnende Wort. Diese psychologische Entwicklungsstufe ist deutlich ausgeprägt in den agglutinativen Sprachen, und namentlich sind in den amerikanischen Idiomen noch klar die Elemente zu erkennen, welche die einzelnen Merkmale des Gegenstandes ausdrücken. Es wird dann

aber unter diesen Merkmalen ein einziges bevorzugt, dieses bildet die unverkümmerte Hauptwurzel, während die übrigen mehr oder weniger abgekürzt und lautlich verändert werden. Man hat schon längst bemerkt, daß alle agglutinativen Sprachen äußerst arm an Wurzelwörtern und dennoch fähig sind mit den wenigen Elementen, die sie besitzen, Alles zu bezeichnen. Diese Eigenthümlichkeit liegt tief begründet in jener psychologischen Entwicklung. Eine Sprache, welche die Gegenstände benennt, indem sie die einzelnen Merkmale derselben kombinirt, kann naturgemäß mit denselben Elementen verschiedene Dinge ausdrücken, wenn sie nur die Elemente immer in neue Verbindungen bringt. Wenn der Amerikaner das Pferd als das Thier mit der Last auf dem Rücken oder die Eiche als den Baum mit den handförmigen Blättern bezeichnet, so hat er sich damit die besonderen Wörter für Pferd und für Eiche erspart. Es hängt damit jene poetische Form der Rede zusammen, die namentlich am Amerikaner auffällt. Jede Rede, die uns statt eines Wortes, das den Begriff bezeichnet, dessen Ausmalung in einzelne Vorstellungen giebt, erscheint an und für sich poetisch.

Diese Umschreibung des Begriffs durch seine Merkmale fehlt auch den andern, namentlich den inflektionalen Sprachen nicht, aber sie ist hier nur noch durch die grammatische Analyse aufzufinden. Wer denkt heute noch daran, daß nach seinem ursprünglichen Sinn das Wort Mond der Zeitmesser, Erde die Gepflügte, Sonne die Erzeugerin heißt? So ist in den inflektionalen Sprachen die wahre Bedeutung der Wörter dem allgemeinen Verständnisse verloren gegangen, nur die philologische Untersuchung kann zuweilen noch die scheinbar homogene Gesteinsmasse, die sie aus dem tiefen Schacht der Sprache hervorholt, in die zusammensetzenden Theile zerschlagen. Auf der Stufe der Agglutination ist diese Zusammensetzung schon mit bloßem Auge zu sehen, das Wort ist ein Konglomerat, dessen einzelne Steine durch deutliche Spalten und Risse getrennt sind. —

Die radikale, agglutinative und inflektionale Form der Sprache haben sich uns als Stufen einer so naturgemäßen psychologischen Entwicklung ergeben, daß dieselben nothwendig auch die Entwicklungsstufen der Sprache selbst sein müssen. Wenn aber auch letzteres jetzt ziemlich allgemein anerkannt wird, so sind doch die Ansichten über die Natur jener in der Sprache sich kundgebenden psychologischen Entwicklungsreihe noch immer getheilt. Viele sind der Meinung, daß die Sprache immer mit allgemeinen Begriffen beginne und von diesen erzeugt werde. Diese Ansicht findet darin ihre Begründung, daß, wo wir den Namen für einen Gegenstand bis auf seinen Ursprung zurückverfolgen können,

derselbe kein bloßes Zeichen für diesen individuellen Gegenstand, sondern ein Prädikat oder eine Summe von Prädikaten darstellt: unter diese Prädikate wird der individuelle Gegenstand subsumirt; das Einzelne, so schließt man, wird also stets in der Sprache unter gewisse allgemeine Ideen gebracht, die der Mensch schon in sich trägt, ehe er noch den einzelnen Gegenstand gesehen und benannt hat. Wenn in den arischen Sprachen der Mensch bald der Denker, bald der Erdgeborene, bald der Sterbliche heißt*, so ist in jedem dieser Fälle nur einer der allgemeinen Prädikatbegriffe herausgegriffen, welche die in der Sprache sich äußernde Vernunft am Menschen entdeckt hat. So erklärt es sich auch, daß anfänglich synonyme Ausdrücke in üppigster Fülle aufschießen, daß es manchmal Dutzende und selbst Hunderte von Bezeichnungen für denselben Gegenstand giebt. Sitte und Anschauungsweise lassen dann später ein einziges Prädikat in den Vordergrund treten, dieses wird zur ausschließlichen Bezeichnungsweise, als solche setzt es aber erst von dem Moment an sich vollkommen fest, wo die Erinnerung an seine ursprüngliche Bedeutung verloren gieng, und wo es nur noch ein todtes Zeichen für den Begriff ist.

So unleugbar richtig alle diese Beobachtungen sind, so ist deßhalb doch die Ansicht, die man sich aus denselben über das Wesen der Sprachentwicklung gebildet hat, psychologisch unhaltbar. Jedes Wort ist allerdings ursprünglich ein Prädikat, es zeigt eine Eigenschaft oder mehrere Eigenschaften des wahrgenommenen Gegenstandes an. Die Sprache verfährt also analytisch, sie löst das Ding in seine einzelnen Merkmale auf. Aber welcher Art sind denn jene Prädikate, welche die Wörter den Dingen beilegen? Wenn wir bis auf die allerersten Wurzeln zurückgehen, so handelt es sich in ihnen nie um etwas anderes als um sinnliche Eigenschaften. Wenn z. B. die Sonne die warme oder die glänzende genannt wird, so ist unmittelbar eine besonders auffallende sinnliche Eigenschaft herausgegriffen. Wenn aber eine andere Sprache die Sonne den Vater des Lichtes nennt, so ist die sinnliche Eigenschaft des Leuchtens schon als ein Lichterzeugen aufgefaßt, und der Erzeuger des Lichts ist mit dem menschlichen Erzeuger in Vergleich gebracht. Hier geht freilich das Wort über die bloße Bezeichnung des sinnlichen Eindrucks hinaus. Aber es darf uns dies sicherlich auch als Beweis gelten, daß jene Bezeichnung nicht zu den

---

* Mann heißt im Sanskrit Denker, das lateinische homo ist verwandt mit humus, der Erdboden, endlich das griechische brotos und lateinische mortalis, das gleichfalls für Mensch gebraucht wurde, heißt der Sterbliche.

frühesten gehört, die überhaupt für die Sonne gebräuchlich waren. Fort und fort erzeugt die Sprache in ihrem Jugendalter synonyme Ausdrücke, längst gebrauchte gehen zu Grunde und neue gerathen in Aufnahme. Entschieden sind auf diese noch lange Zeit geschehenden Umwandlungen im Wortschatz der Sprache die mythologischen Vorstellungen vom größten Einflusse. So mag jener Bezeichnung „Vater des Lichtes" eine andere vorangegangen sein, wo die Sonne einfach „das Leuchtende" genannt wurde. Indem aber die Phantasie die ganze Natur mit Göttern belebte, wurde auch in der Sonne eine lichtspendende Gottheit, ein „Vater des Lichtes" gesehen.

Daß in der That so das Sprachvermögen sich entwickelt hat, müssen wir aus der ganzen psychologischen Entwickelung des Individuums erschließen. Ich habe früher dargethan, daß die ersten Urtheile, die in das Bewußtsein hereinbrechen, subjektslose Urtheile sind, und daß die Prädikate derselben stets eine sinnliche Vorstellung ausdrücken.* „Es leuchtet, es glänzt, es tönt", — solcher Art sind die Urtheile, die der Mensch zuerst denkt und zuerst ausspricht. Jenes Prädikat, das sogleich bei der Wahrnehmung eines Gegenstandes sich aufdrängt, wird zur Bezeichnung des Gegenstandes selber. „Das Leuchtende, Glänzende, Tönende", — solcher Art sind die Wörter, die ursprünglich in der Sprache gebildet werden. Sie entstehen zunächst ohne alle grammatische Beziehung, rein nur als Laute, die bestimmte Vorstellungen bedeuten. Sobald die Vorstellung entsteht, wird auch der sie bedeutende Laut ausgesprochen. „Licht" heißt in diesem ersten Stammeln der Sprache die Sonne, der Blitz, das Feuer und vielleicht selbst das Auge. Das eine Wort steht als Haupt-, Zeit-, Eigenschaftswort, es ersetzt alle unsere grammatischen Formen, oder, besser gesagt, diese Formen existiren in jener frühen Zeit der Sprache noch nicht. Von den mannigfachen Beziehungen, in die eine Vorstellung treten kann, ist noch keine Ahnung vorhanden. Das Bewußtsein enthält nichts als eine noch ungeordnete Masse sinnlicher Vorstellungen, und so ist die Sprache selbst nur eine Summe von Lauten, von denen jeder einer einzelnen Vorstellung entspricht.

---

* Vergl. Bd. I. S. 52 und S. 431.

Vierundfünfzigste Vorlesung.

Wir haben uns überzeugt, daß die erste Entwicklung der Sprache völlig übereinstimmt mit der ersten Entwicklung des Denkens. Das Bewußtsein faßt die Dinge in einzelnen Merkmalen auf, die Sprache drückt diese Merkmale als Prädikate aus. Der Gegenstand wird in seine zunächst in's Auge fallenden sinnlichen Eigenschaften zergliedert. So viel Merkmale das Bewußtsein unterscheidet, so viel Namen legt die Sprache dem Ding bei. Unter diesen aber verdrängt der bedeutungsvollste die übrigen. So entsteht das Wort als festes Zeichen für den Begriff. Die einsylbige chinesische Sprache ist hier stehen geblieben. In ihr ist jedes Wort ein Begriffszeichen. Dennoch hat sich auch in ihr eine Unterscheidung der einzelnen Redetheile entwickelt. Indem aber das Wort gleichsam als ein unantastbares Besitzthum der Sprache galt, wurde jene Unterscheidung bloß durch die Stellung der Wörter ausgedrückt. Das erste Wort im Satze wurde Subjekt, das zweite Zeitwort, und das dritte Objekt. Dies ist die natürliche logische Verbindung der Satztheile, die auch in andern Sprachen normal ist, aber im Chinesischen, weil sie hier das wesentliche Unterscheidungsmerkmal bildet, strenger als Regel gilt. Durch die scharfe Unterscheidung der Satztheile steht das Chinesische in logischer Beziehung schon so hoch wie irgend eine andere Sprache, sein früh erstarrter grammatischer Organismus läßt nur leichter auf eine auch logisch ursprünglichere Entwicklungstufe zurückschließen. Als solche müssen wir entschieden einen Zustand der Sprache voraussetzen, dem jede Grammatik, jede Unterscheidung der Redetheile noch fehlte. Es lag in der Natur des Denkens als einer in zeitlicher Folge verlaufenden Thätigkeit,

daß das Chaos der Wörter zuerst rein durch eine zeitliche Ordnung gesichtet wurde.

Diejenige zeitliche Ordnung nun, welche die Wörter im Satze einhalten, kehrt wie gesagt in allen Sprachen wieder, weil sie logisch gefordert ist. Was grammatisch der Satz, das ist ja logisch das Urtheil. Im Urtheil geht das Subjekt dem Prädikat, also im Satze das Nomen dem Verbum voran. Die logische Scheidung von Subjekt und Prädikat ist aber schon Produkt eines entwickelteren Denkens. Wir haben früher dargethan, daß das ursprüngliche Denken in subjektslosen Urtheilen geschieht, und wir haben dem entsprechend gefunden, daß die Sprache ursprünglich nur Prädikate enthält. Wo jene Unterscheidung der Satztheile erfolgt, da muß sich schon das Subjekt aus seinen Prädikaten erzeugt haben. Im Chinesischen ist uns die einfachste Form dieser Erzeugung erhalten: hier ist das Subjekt aus einem einzigen seiner Prädikate hervorgegangen. Deßhalb kann hier im Worte selbst zwischen Subjekt und Prädikat, zwischen Nomen und Verbum noch kein Unterschied liegen.

Im Gegensatze hierzu wird in den agglutinativen Sprachen die Neigung bemerklich, eine Mehrzahl von Prädikaten zu vereinigen, um durch sie das Subjekt zu bezeichnen. Besonders in den amerikanischen Idiomen macht sich eine eigenthümliche Unfähigkeit der Abstraktion geltend. Diese Sprachen suchen immer an einem Ding eine Menge von Merkmalen mitzubezeichnen, welche eine weitere Denkstufe als unwesentlich wegläßt. So entstehen jene Wortaggregate, die ursprünglich wohl nur Sammlungen sinnlicher Merkmale gewesen sind, wenn auch später viele Elemente abstrakter Natur in denselben sich vorfinden. Selbst der große Reichthum an Flexionsformen, der die amerikanischen und turanischen Sprachen gleich sehr auszeichnet, hängt mit diesem mangelhaften Abstraktionsvermögen zusammen. Man kann die Vorstellung nicht davon frei machen, ob etwas schnell oder langsam, oft oder selten, von einem Mann oder einer Frau geschieht u. s. w., und man nimmt daher alle diese Nebenvorstellungen mit in das Wort auf. Es giebt einen amerikanischen Dialekt, der kein selbständiges persönliches Fürwort besitzt, sondern der immer nebenbei ausdrücken muß, ob die betreffende Person steht oder sitzt oder reitet. In der Zeit, in welcher noch Alles bedeutungsvoll ist in der Sprache, müssen die so gebildeten Wortaggregate äußerst unbeholfen gewesen sein. Das Bedürfniß des bequemen Redeflusses und die Neigung das Wesentliche zu betonen führte allmälig zu einer Abschleifung der mehr nur den Sinn modificirenden Wortelemente. Aber immerhin blieben diese Elemente,

deren Bedeutung wir stets durch besondere Wörter ausdrücken müssen, mit der Hauptwurzel vereinigt. Auf diese Weise entstand namentlich jenes zusammengesetzte Konjugationssystem, das oft in einer einzigen Flexionsform giebt wozu wir eines großen Satzes bedürfen.

Indem die agglutinative zur inflektionalen Sprache wurde, giengen ihr allmälig jene mitbezeichnenden Elemente verloren, sie schliffen sich ab, die Hauptwurzel wurde selbst angegriffen, um die nöthigen Flexionsformen zu gewinnen. Der Reichthum an Flexionsformen nahm aber überhaupt ab. Es entstand ein die Agglutination wieder aufhebender Prozeß der Trennung. Wir können diesen Prozeß, der eine unmittelbare Folge des Verlustes an bedeutungsvollen Flexionsformen war, noch in den heute lebenden Sprachen verfolgen. Sehen wir doch fast unter unsern Augen, wie in den modernen Sprachen durch Hülfszeitwörter und Fürwörter die verloren gegangenen Endungen ersetzt werden, die ihre Stammsprachen noch besessen haben. Die Bedeutung der Formen aber ist in den inflektionalen Sprachen völlig zu Grunde gegangen, sie sind zu bloßen Zeichen geworden, die ebenso gut künstlich erfunden als natürlich entstanden sein könnten; ja dieser Verfall hat die Wurzeln selbst angegriffen, auch sie sind durch die Lautveränderungen, die sie erfahren haben, und denen sie zum Theil noch fortan in der Flexion unterworfen sind, zu bloßen Zeichen für die Begriffe und Vorstellungen geworden. So bilden die inflektirenden Sprachen den geraden Gegensatz zu jener radikalen Sprachstufe, von welcher die Entwicklung ausgeht. In dieser hat jeder Laut seine unveränderliche und selbständige Bedeutung. Indem die Agglutination entsteht, behalten allmälig nur noch die Hauptwurzeln ihre Bedeutung. Auf der inflektirenden Stufe wird endlich auch diese verwischt, wenn sie gleich niemals ganz verloren geht.

Wir erkennen deutlich in dieser Metamorphose der Sprache durch die drei Stufen hindurch eine Entwicklung, die der Entwicklung des Bewußtseins vollkommen parallel geht. Das Bewußtsein beginnt mit der rohesten Unterscheidung der Gegenstände. Es bildet zunächst nur die umfassendsten Vorstellungen und trennt diese an den oberflächlichsten Merkmalen. Diese oberflächlichsten Merkmale legt sogleich auch die Sprache den Objekten als Prädikate bei, und das Prädikat wird zum Namen der Vorstellung. So entspricht die radikale Sprachstufe der ersten Trennung der Vorstellungen im Bewußtsein.

Alle weitere Thätigkeit des Bewußtseins besteht in einer Zergliederung der gebildeten Vorstellungen. Diese werden immer mehr in ihre einzelnen Merkmale zerlegt und dadurch schärfer von einander ge-

schieden. In der Sprache macht sich diese Analyse geltend, indem nicht mehr ein einzelnes Prädikat zum Ausdruck jeder Vorstellung genügt, sondern diese durch eine Mehrheit von Prädikaten schärfer von den ihr angrenzenden Vorstellungen geschieden wird. So entspricht die agglutinative Sprachstufe der Zergliederung der Vorstellung in ihre Merkmale.

Indem endlich die Vorstellungen im Bewußtsein sich ordnen, die verwandten Merkmale verschiedener Vorstellungen zusammengestellt und daraus Allgemeinvorstellungen und Begriffe entwickelt werden, reichen jene Aggregate von Merkmalen nicht mehr aus. Das sprechende Denken sieht nun in dem Wort nur noch ein Symbol und verfährt mit ihm ohne Rücksicht auf die Bedeutsamkeit seiner Elemente. So entspricht die inflektionale Sprachstufe erst der Begriffsbildung.

Die Sprache macht denselben Stufengang durch, den wir deutlich auch das andere Hülfsmittel zur Gedankenmittheilung, die Schrift, zurücklegen sehen. Alle Schrift ist ursprünglich Bilderschrift: der Gegenstand wird unmittelbar durch sein Bild bezeichnet. Mit der Entstehung der Sylben- und Buchstabenschrift wird die in dem Laut als ein Ganzes verkörperte Vorstellung in ihre Theile aufgelöst, und aus der Bilderschrift herübergenommene Zeichen werden zu unkenntlichen Symbolen verstümmelt. Ein wesentlicher Unterschied beider Entwicklungen besteht nur darin, daß in der Schöpfung der Schrift fast von Anfang an Bewußtsein und Absicht herrscht, weßhalb hier auch leicht ein völlig willkürliches System von Zeichen geschaffen werden kann, wie z. B. in der Keilschrift, während der Prozeß, der die Sprache und ihre Elemente verändert, immer ein unbewußter bleibt.

Beide Entwicklungen haben nur dieses gemeinsam, daß sie nicht vom Abstrakten zum Konkreten übergehen, sondern daß sie vom Konkreten zum Abstrakten hinansteigen. Wie dem Bewußtsein einer früheren Zeit überhaupt Alles in der Vorstellung aufgeht, wie es sogar den Begriff nie anders als in dem Gewand der Vorstellung fassen kann, so ist auch die Sprache der unmittelbare Ausdruck sinnlicher Vorstellungen und entspricht diesen ebenso wie das Bild dem Gegenstand, den es wiedergiebt. Sobald dagegen der Prozeß der Begriffsbildung eine größere Wichtigkeit erlangt, verwischt sich diese ursprüngliche Bedeutsamkeit des Wortes: wie das Bild, so kann nun auch das Wort nur noch ein Symbol für den Begriff sein. Indem die Begriffe allmälig von ihren sinnlichen Symbolen sich loslösen und abstrakter werden, verliert auch das Wort jene sinnliche Lebendigkeit, durch die es anfangs noch innig mit dem Begriffe zusammengehalten war. Je bedeutungs-

loser das Wort wird, um so mehr ist es der Veränderung ausgesetzt, und diese Veränderung selbst vollendet den ganzen Prozeß, durch welchen das Wort schließlich ein äußeres Zeichen geworden ist, das dem Gedächtniß allein seine Erhaltung verdankt.

Oft hat man deßhalb in der Sprache einen Uebergang vom Abstrakten zum Konkreten zu finden geglaubt, weil dieselbe thatsächlich zunächst umfassendere, dann individuellere Vorstellungen bezeichnet und erst zuletzt wieder die Namen individueller Objekte zu Gemeinnamen stempelt. Aber was am Anfang dieser Reihe liegt ist etwas ganz anderes als was den Schluß derselben bildet: Gemeinnamen sind wirkliche Zeichen für Allgemeinvorstellungen und Begriffe. Jene ersten Vorstellungen, welche das Bewußtsein bildet und die Sprache ausdrückt, sind nicht Allgemeinvorstellungen sondern umfassende Vorstellungen. Beides ist wesentlich aus einander zu halten. Eine Allgemeinvorstellung entsteht durch das Zusammenstellen der gemeinsamen Merkmale, die an einer größern Zahl von Einzelvorstellungen sich finden, die Allgemeinvorstellung entsteht wie der Begriff, dessen Vorstufe sie bildet, durch Abstraktion, und es entspricht ihr niemals ein reeller Gegenstand. Umfassend ist aber eine Vorstellung nur so lange, als sie noch nicht in ihre einzelnen Theile, in die besonderen Vorstellungen, die sie zusammensetzen, zergliedert ist; diese Zergliederung hat keine Grenze, und umfassend ist deßhalb ein relativer Begriff. Aber ob eine Vorstellung mehr oder minder umfassend sei: immer deckt sie im Bewußtsein ein individuelles Objekt der Wirklichkeit. Wir haben früher diesen analytischen Gang der Vorstellungsthätigkeit von den ersten und umfassendsten bis zu den letzten und einzelnsten Vorstellungen, so wie die synthetische Thätigkeit, aus der die Allgemeinvorstellungen entspringen, ausführlich erörtert.* Die Entwicklung der Sprache ist nur ein Abbild jener Kette von Prozessen, die mit dem Tagen des Bewußtseins beginnen und mit der Bildung der abstraktesten Begriffe schließlich enden. —

Von der ersten Entstehung der Sprachwurzeln an bis zur Bildung der vollkommenen Flexionssprachen, wie des Sanskrit, Griechischen oder Deutschen, ist Alles in der Entwicklung der Sprache verständlich. Wie die Geologie aus den versteinerten Resten untergegangener Pflanzen- und Thiergeschlechter die ganze Entwicklungsgeschichte der organischen Welt herausliest, so entnimmt die Sprachwissenschaft aus der vergleichenden

* Vergl. achtzehnte bis sechsundzwanzigste Vorlesung.

Untersuchung der noch lebenden oder in literarischen Denkmälern erhaltenen Formen der Rede die Gesetze der Sprachentwicklung. Sobald nur die Wurzeln als die fertigen Bausteine der Sprache einmal da sind, läßt sich Schritt für Schritt das Wachsthum des Sprachgebäudes verfolgen. Es läßt sich zeigen, wie die Bausteine zuerst nur regelmäßig geordnet, dann zusammengefügt und behauen, und endlich mit festem Mörtel verkittet werden, so daß nur noch die größeren Theile gesondert aus dem Ganzen hervortreten. Aber wo sind die Bausteine hergenommen? Wie sind die Wurzeln selber entstanden? Auf diese Frage kann die Sprachwissenschaft so wenig Antwort geben wie die Geologie auf die Frage nach der ersten Entstehung des Organischen. Die Geologie muß es der Physiologie überlassen nachzuweisen, wie eine organische Zelle entstehen kann, und die Sprachwissenschaft muß aus der Psychologie schöpfen, wenn sie sich die Entstehung der Sprachwurzeln erklären will.

Die Wurzel ist ursprünglich mit dem Worte identisch, das Wort aber ist ein Laut, der unwillkürlich gebildet wird zur Bezeichnung eines Gegenstandes oder einer Vorstellung, und in dessen Beschaffenheit ein Motiv dazu liegt, daß der Hörende, der in dem gleichen Vorstellungskreis sich bewegt, seine Bedeutung versteht. Hieraus folgt mit Nothwendigkeit, daß das Wort ursprünglich eine Beschaffenheit besitzt, durch die es mit der Vorstellung, welche es bedeutet, irgendwie übereinstimmt oder verwandt ist. Wäre das Wort ein Produkt willkürlicher Erfindung und Verständigung, so würde die Voraussetzung eines solchen Zusammenhangs des Wortes mit der Vorstellung, die es bedeutet, durchaus unnöthig werden: es könnte dann jeder beliebige Laut als Zeichen für jedes beliebige Ding gewählt worden sein. Sobald man aber die unwillkürliche Entstehung und das ohne Verabredung geschehende Verständniß zugiebt, so ist damit auch jener Zusammenhang bewiesen. Denn existirte derselbe nicht, so würde schon unbegreiflich sein, wie beim Einzelnen ein bestimmter Laut für eine bestimmte Vorstellung sich feststellen könnte, ein Verständniß dieses Lautes von Seiten eines Andern wäre aber vollends unmöglich.

Daß also ein ursprünglicher Zusammenhang des Wortes und der Vorstellung existirt, ist gewiß. Sehen wir nun zu, was etwa die in der Sprache vorliegenden Thatsachen uns über die Beschaffenheit dieses Zusammenhangs lehren.

Es steht fest, daß die Sprachen, die wir kennen, nicht aus einer einzigen Ursprache abzuleiten sind. Wir unterscheiden eine größere Anzahl von Sprachstämmen, von denen jeder seine besondern Wurzeln

besitzt, die sich in den Einzelsprachen wieder mannigfaltig verändert haben. So ist also das Material, aus dem die Sprache ursprünglich aufgebaut ist, ein völlig anderes gewesen bei den arischen und bei den semitischen Völkern, ja es ist dasselbe sogar bei den einzelnen Gliedern der turanischen so wie der amerikanischen Sprachfamilie ein ziemlich verschiedenes. Noch augenfälliger sind die Erfahrungen, die man an einzelnen wilden Stämmen gemacht hat. Bei den Waldindianern Südamerika's kommt es vor, daß eine Familie ihren eigenen Wörterschatz besitzt. Ohne allen Verkehr mit ihren Stammesgenossen im Urwalde lebend bildet sie sich ihr besonderes Idiom, das nur in seinem grammatischen Gerüste mit der Stammsprache zusammenhängt. So ist es überhaupt Thatsache, daß jene Sprachen, die keine Literatur erzeugt und sich dadurch fixirt haben, weit mehr in eine Menge von Dialekten mit durchaus verschiedenem Wörtervorrath aus einander gehen. Dabei sind die Dialekte noch fortwährend in einer Neuerzeugung von Wurzeln begriffen und verändern dadurch unaufhörlich den Grundstock der Sprache. Ein schwaches Bild dieses stetigen Vernichtungs- und Erzeugungsprozesses innerhalb der Sprache bieten uns selbst noch manche Volksdialekte der Literatursprachen. Indem der Volksdialekt gleichfalls nur in der mündlichen Tradition seinen Bestand hat, erhält er etwas von jener leichten Veränderlichkeit einer Nomaden- oder Jägersprache: er bildet Wörter, die der Literatursprache, welcher er angehört, völlig fremd sind, er erzeugt, wenn auch nur in großen Zwischenräumen, neue Wörter und läßt die alten wiederum fallen.

Alle diese Erfahrungen lehren uns, daß der Zusammenhang des Worts mit der Vorstellung, die es bedeutet, kein fester und unveränderlicher sein kann. Zwischen der Mehrzahl der Wurzeln verschiedener Sprachstämme läßt nicht entfernt eine Verwandtschaft sich auffinden, oft existirt diese nicht einmal zwischen den Wurzeln nahe verwandter Dialekte. Die Motive zur Erzeugung dieser Wurzeln in ihrer besondern Beschaffenheit müssen daher in den besondern Bedingungen gelegen sein, die den Mitgliedern einer begrenzten Bevölkerung gemeinschaftlich eigen sind.

Welcher Art sind diese Bedingungen? Man könnte daran denken, daß die physische Organisation innerhalb des nämlichen Stammes konstant bleibe, daß also die Eigenthümlichkeit der Sprache vielleicht in der Beschaffenheit der Organe, namentlich der Stimmwerkzeuge schon vorgebildet liege. Aber alle Erfahrungen widerlegen diese Meinung. Es ist allbekannt, daß Kinder, unter eine fremde Nation versetzt, deren Sprache sich aneignen, und wir haben schon erwähnt, daß manchmal

bei wilden Völkern Familien einer und derselben Abstammung, wenn sie von früh an getrennt und isolirt werden, völlig verschiedene Sprachen entwickeln.

Somit bleibt nur übrig anzunehmen, daß die Gewohnheit in dem nämlichen Kreis des Denkens und Vorstellens sich zu bewegen ursprünglich jene Gemeinschaft der Spracherzeugung bedingt hat, durch die Sprechen und Verstehen zusammenfielen. In der That läßt sich von diesem Gesichtspunkte aus allein die große Differenz in der Beschaffenheit der Sprachwurzeln, die wir vorfinden, erklären. Das Wort ist ja ursprünglich nur ein einziges Prädikat, ein vereinzeltes Merkmal für den Gegenstand. Verschiedene Völker können und müssen verschiedene Merkmale an dem nämlichen Ding hervorheben: was dort als die Hauptsache erscheint, wird hier als eine nebensächliche Eigenschaft vernachlässigt, und umgekehrt. Dazu kommt dann noch der fortan thätige Prozeß, der den Laut des Wortes verändert und so oft von einer und derselben Wurzel aus gänzlich verschiedene Endprodukte erzeugt.

Ist es auf diese Weise erklärlich, wie die verschiedensten Laute zu der nämlichen Bedeutung gekommen sind, so ist damit übrigens keineswegs jene ursprüngliche Beziehung des Wortes zu der Vorstellung, die es bedeutet, aufgehoben. Wir werden nur von vornherein erwarten müssen, daß diese Beziehung eine einseitige, und daß sie fast in jeder Ursprache wieder von einer andern Seite gefaßt ist. Wir werden endlich zu erwägen haben, daß, wenn es sich darum handelt jene Beziehung aufzufinden, wir in der fertigen Sprache immer nur geringfügige Spuren derselben erwarten dürfen, da von allen Sprachen, die wir genauer kennen, auch die älteste immer noch von ihrem Ursprungszustande weit entfernt ist. Ja, die Spuren dieses Ursprungszustandes sind hier überall schon so verwischt, daß wir nicht wohl hoffen können aus einer Sprache selbst unmittelbar die Beziehung, die wir suchen, zu entwickeln, sondern daß wir höchstens in derselben Thatsachen vorfinden werden, die geeignet sind eine auf anderm Wege gewonnene Ansicht zu bestätigen oder zu widerlegen.

Welcher andere Weg bleibt uns denn aber übrig, wenn uns die Untersuchung der Sprache im Stiche läßt? Ich habe schon ausgesprochen, daß es allein der Psychologie möglich ist hier die Lücke zu ergänzen. So wichtige Aufschlüsse die Psychologie auch aus dem Studium der Sprachentwicklung gewinnt, so kann doch der Ursprung der Sprache hinwiederum nur aus der Psychologie aufgehellt werden.

Die Bildung der Sprache geschieht unwillkürlich und unbewußt. Aus einem instinktiven Drang heraus wird das Wort erzeugt, und erst

das fertige Wort wird vom Bewußtsein festgehalten. So entspricht die Entstehung der Sprache völlig dem Entstehen der andern Instinkthandlungen. Unter diesen sind es namentlich die mimischen Bewegungen, mit welchen die Sprache die größte Verwandtschaft besitzt. Wie die Mimik beruht die Sprache auf Bewegung, und wie die Mimik giebt sie dem innern geistigen Geschehen einen Ausdruck. Man hat einen Unterschied beider darin finden wollen, daß die Sprache Vorstellungen und Begriffe in Symbole bringe, während die Mimik bloß Gefühle wiedergebe. Aber diese Unterscheidung trifft hauptsächlich nur die entwickelte Sprache. Als die Sprache zum ersten Mal die Einzelvorstellungen an einzelne Laute knüpfte, so bezeichnete sie, wie wir dargethan haben, an jeder Vorstellung das dem besondern Sinn des Sprechenden wichtigste Merkmal. Da aber die Sprache ihren Ursprung im Unbewußten hat, so kann auch hier die Loslösung des bevorzugten Merkmals aus der Vorstellung nur durch unbewußte Erkenntniß, also durch einen Akt des Gefühls geschehen sein. Aber die Mimik bleibt fortan mehr auf das Gefühl beschränkt, während die Sprache, in dem Maße als sich aus dem Fühlen das Vorstellen und Denken entwickelt, zum Ausdrucksmittel der Vorstellungen und Gedanken wird. Das Wort ist ursprünglich ein ebenso subjektives Erzeugniß, ein ebenso als Ausdruck einer subjektiven Stimmung sich gebender Laut wie die mimische Bewegung unserer Gesichts- oder Körpermuskeln: der Laut des Wortes deutet nicht an, wie die Vorstellung an sich ist, sondern wie die Vorstellung auf den Redenden wirkt. Erst indem durch den fortwährenden Veränderungsprozeß in der Sprache der ursprüngliche Laut so sich umwandelt, daß er seine Bedeutung verliert, wird das Wort zu einem objektiven, dem Gefühl fremd gewordenen Zeichen.

Wenn man die Entstehung der Sprache häufig aus einem in dem menschlichen Geiste gelegenen Trieb der Mittheilung erklärt hat, so hat man, wie ich glaube, auch hier wieder was die Sprache nach ihrer Ausbildung geworden ist mit einer richtigen Einsicht in ihren Ursprung vermengt. Aus einem Trieb ist sie allerdings hervorgegangen, und kaum entstanden ist sie auch schon das Mittel der Mittheilung. Aber es ist damit keineswegs gesagt, daß jener Trieb, der sie erzeugt hat, auch ein Trieb der Mittheilung war. Würde ein solcher Trieb nicht eine Kenntniß davon voraussetzen, daß es überhaupt Hülfsmittel der Mittheilung giebt? Woher aber soll diese Kenntniß ihm kommen, wenn er selbst nicht schon in der Mittheilung sich bethätigt hat? Es fällt nicht schwer, an den Anfang einer verwickelten Erscheinung einen Trieb zu setzen, der sogleich die ganze Erscheinung aus

sich heraus erzeugt. Aber natürlich ist damit nicht das Geringste erklärt.

Wenn wir die Sprache in ihrem Ursprung von der mimischen Bewegung dem Wesen nach nicht trennen können, so werden beide Bewegungen auch in ihren erzeugenden Ursachen auf die nämliche Quelle zurückgeführt werden müssen. Die mimischen Bewegungen entstehen nun nicht aus einem Trieb der Gefühlsmittheilung an Andere, sondern lediglich aus jener Nöthigung dem Gefühl in der Bewegung einen Ausdruck zu geben, die wir früher als die Quelle aller Instinkthandlungen entdeckt haben. Die mimische Bewegung ist ursprünglich vollkommen unabhängig von andern Wesen und einzig begründet in dem physiologischen und psychologischen Mechanismus des Individuums.

Auch die Weiterentwicklung der Sprache geht Hand in Hand mit der Entwicklung der mimischen Bewegungen. Auch diese suchen Vorstellungen auszudrücken und an Andere mitzutheilen. Sie werden so zur Geberdensprache. Die Geberdensprache unterstützt und fördert aber im höchsten Grade die Entwicklung der Wortsprache. Bei den Naturvölkern, bei welchen die letztere auf einer unvollkommenen Stufe verblieben ist, finden wir die Geberdensprache um so ausgeprägter und lebendiger. Der Taubstumme, dem die Wortsprache gänzlich fehlt, schafft sich von selbst eine Geberdensprache, durch die er allen seinen Gedanken Ausdruck giebt. So verbleiben auch die mimischen Bewegungen keineswegs unbedingt auf jener Stufe, wo sie bloß Gefühle wiedergeben, sondern sie erheben sich unter Umständen gleich der Sprache zum Ausdrucksmittel der Vorstellungen und Begriffe.

Wenn die Geberdensprache des Naturmenschen oder des Taubstummen Vorstellungen und Begriffe ausdrückt, so ist sie deßhalb noch keineswegs absichtlich von ihm erfunden, sondern sie entsteht gleich der Wortsprache aus einem instinktiven Drang heraus. Deßhalb können sich zwei Menschen mimisch verstehen, die sich keineswegs über den Gebrauch ihrer mimischen Bewegungen verständigt haben. Offenbar ist aber die Geberdensprache der Lautsprache gegenüber immer auf einer weit früheren Entwicklungsstufe. Wo zwei Menschen, denen nur durch sie ein Gedankenaustausch möglich ist, zusammentreffen, erzeugt sie sich neu; und es erzeugt sich dabei keineswegs immer eine und dieselbe Geberdensprache, sondern es entstehen in den Zeichen für die nämliche Sache oft nicht unbeträchtliche Unterschiede, je nach dem Merkmal, das vorwiegend berücksichtigt wird. Ebenso besitzt die Geberdensprache unverkennbar eine gewisse Entwicklungsfähigkeit. Von allem dem was

zwei Taubstumme durch ihre Mimik einander mittheilen versteht der gewöhnliche Zuschauer außerordentlich wenig.

Die Mimik ist die einzige Sprache, durch welche wir uns mit den uns nahestehenden Thieren verständigen können. Wenn Thiere die Wortsprache des Menschen lernen, so geschieht dies immer mit Hülfe der Geberdensprache: die Bedeutung der Wörter muß ihnen durch mimische Zeichen eingelernt werden. So erklärt sich die für uns etwas beschämende Thatsache, daß viele Hunde mehr von der menschlichen Sprache verstehen, als die meisten Menschen von der Hundesprache.

Die Geberdensprache ist das Verständigungsmittel, das nicht bloß alle Schranken des Völkerzusammenhangs durchbricht, sondern das selbst die Grenze zwischen Mensch und Thier aufhebt. Wahrscheinlich ist die Sprache aller Thiere ausschließlich Geberdensprache. Von den Thieren, die in ihrer Organisation dem Menschen näher stehen, können wir dies mit Bestimmtheit nachweisen. Zwar benützen dieselben meist auch Laute zur Kundgebung ihrer Gemüthserregungen. Aber diese Laute haben nur die Bedeutung von Interjektionen. Der Hund und der Affe z. B. besitzen ihre besondere Lautsprache, um Freude, Traurigkeit oder Zorn auszudrücken. Aber wenn der Hund dem ausgehenden Herrn andeutet, daß er mitzugehen wünscht, oder wenn der Affe dem essenden Zuschauer deutlich macht, daß er an der Mahlzeit Theil haben möchte, so genügen ihm jene Laute ebenso wenig wie etwa dem Taubstummen seine unartikulirten Töne. In der That verhalten sich diese Thiere durchaus so wie Taubstumme, die in ihrer Intelligenzentwicklung zurückgeblieben sind.

Manche haben hier den Unterschied von Thier und Mensch dadurch zu charakterisiren geglaubt, daß sie sagten: das Thier besitzt nur eine Gefühlssprache, der Mensch aber eine Gedankensprache. Wenn man bloß die Laute, die das Thier äußert, dessen Sprache nennte, so würde dies allerdings zutreffen. Aber es wäre das nicht anders, als wenn man aus der menschlichen Rede bloß die Interjektionen herauslesen wollte, weil eben diese in allen Sprachen ziemlich gleich und deßhalb am leichtesten verständlich sind. In den mimischen Bewegungen der Thiere treffen wir mehr als solche rohe Gefühlsausbrüche, wie sie der gesteigerte Affekt erzeugt. In den Bewegungen, die der Hund, welcher mitgenommen sein will, oder der Affe, welcher gefüttert sein will, ausführen, liegt eine Kette von durchaus eindeutigen Vorstellungen ausgedrückt. Diese Bewegungen sagen „nimm mich mit!“ oder „gieb mir zu essen!“ so deutlich, als Worte nur immer können. Die Laute, die das Thier dabei ausstößt, sind aber für die besonderen Vor-

stellungen, um die es sich handelt, durchaus bedeutungslos; einen Sinn kann man aus ihnen ebenso wenig herauslesen wie aus den Interjektionen der menschlichen Rede, sie sind wie diese nur geeignet die Grundstimmung der Seele kundzugeben, welche in den durch Wort- oder Geberdensprache ausgedrückten Vorstellungen ihre Quelle hat.

Eine sehr entwickelte Geberdensprache scheinen manche Insekten zu besitzen; nur ist uns hier theils wegen der Kleinheit theils wegen der fremdartigen Organisation der Thiere ein Verstehen bis jetzt unmöglich gewesen. Wir können bloß aus den Resultaten zurückschließen. Aus den mannigfachen Erscheinungen aber, die uns namentlich im staatlichen Leben der Ameisen und Termiten begegnen, müssen wir bei diesen Thieren eine Geberdensprache annehmen, durch welche die Vorstellungen, die in dem Leben der Thiere eine Rolle spielen, sicher und vollständig ausgedrückt werden.

Wenn die eigentliche Sprache der Thiere immer Geberdensprache ist, so ist damit schon eine tiefe Kluft zwischen dem thierischen und dem menschlichen Sprachvermögen errichtet. Aber auch hier ist der Unterschied nur ein Unterschied des Grades. Wenn heutige Psychologen, Alles was das Thier in Geberden und Lauten zu äußern vermag übersehend, dem Menschen allein den Besitz der Sprache zugestehen, so ist dies nicht viel besser, als wenn im Alterthum einzelne Weltweise die Sprachen barbarischer Nationen für ein thierisches Geschrei hielten. Der Begriff der Sprache ist nicht an das gesprochene Wort gebunden. Sprache ist jeder Ausdruck von Gefühlen, Vorstellungen oder Begriffen durch die Bewegung. Die Sprache des Kindes ist anfänglich bloß eine Gefühlssprache, erst allmälig gelangt sie zur Mittheilung von Vorstellungen und ganz zuletzt zur Bezeichnung von Begriffen. Es giebt selbst Völker, bei welchen diese letzte Stufe der Begriffsbezeichnung nur unvollkommen erreicht ist, deren Sprache immer den Begriff in die Vorstellung übersetzt und so uns auf eine Zeit zurückweist, in welcher auch die menschliche Sprache noch reine Vorstellungssprache gewesen ist. Die Sprache der höheren Thiere bleibt durchaus Gefühls- und Vorstellungssprache. Zwar können diese Thiere ganz bestimmt Allgemeinvorstellungen bilden. Wenn ein Hund einmal einen einzelnen Hut oder Stock kennen gelernt hat, so erkennt er bald in jedem andern Hut oder Stock einen Gegenstand gleicher Art; ebenso bildet er sich offenbar eine allgemeine Vorstellung vom Menschen, vom Hunde und von allen Dingen, die er öfter in vielen Individuen kennen lernt. Aber es erzeugt sich deßhalb in den Thieren doch nicht das Bedürfniß, diesen Allgemeinvorstellungen besondere Zeichen zu geben. Ihre Geberdensprache

bleibt immer gebunden an gerade gegenwärtige Dinge und kann daher auch nie über die Bezeichnung von Einzelvorstellungen hinausgehen.

Wir haben die Frage nach dem Ursprung der Sprache jetzt zurückgeführt auf die Frage nach dem Ursprung der mimischen Bewegungen überhaupt. Sie ist dadurch in dem Maße vereinfacht, als sie verallgemeinert wurde. Alle mimischen Bewegungen lassen sich unter drei Klassen bringen: sie sind entweder reflektorische oder demonstrirende oder malende Bewegungen.

Ohne Zweifel entwickeln sich alle andern Pantomimen aus den einfachen Reflexbewegungen, deren Ursprung und Wesen wir früher schon genugsam zergliedert haben. Die Reflexbewegung ist in mimischer Beziehung bedeutungsvoll, indem sie direkt das Betroffensein einer empfindenden Stelle von äußeren Reizen so wie oft die Intensität und Beschaffenheit dieser Reize uns angiebt. Außerdem aber geben sich rein innerliche Gemüthserregungen in Bewegungen kund, die in ihrer äußern Form vollständig mit den Reflexbewegungen übereinstimmen. So haben wir gesehen, daß die mimischen Bewegungen des Mundes nicht bloß in der Einwirkung von Geschmacksreizen, sondern auch in Affekten ihren Ursprung haben.

Während die reflektorische Pantomime immer nur dem Gefühl einen Ausdruck giebt, mag nun dieses direkt von außen erregt sein oder eine innere Quelle haben, dient die demonstrirende Pantomime stets zur Bezeichnung von Vorstellungen. Beim Menschen sind die Hauptorgane, mit welchen diese Bewegungen ausgeführt werden, die Arme und Hände, oft auch das Auge. Alle demonstrirenden Bewegungen sind aber nothwendig an gegenwärtige Vorstellungen geknüpft, wir können niemals auf Abwesendes hindeuten. Die demonstrirende Pantomime hält sich also in der Sphäre der unmittelbarsten sinnlichen Umgebung.

Weiter geht die malende Pantomime. Auch sie bleibt zwar zunächst auf ein Wiedergeben sinnlicher Vorstellungen beschränkt, aber sie geht über die Beschränkung der gegenwärtigen Umgebung hinaus, indem sie das Abwesende durch Nachahmung zu vergegenwärtigen sucht. Sie ruft die Form des Gegenstandes, den sie meint, in das Gedächtniß zurück, indem sie die Begrenzungslinien desselben in der Bewegung nacherzeugt. Dabei erhebt sich die malende Pantomime zuweilen sogar über die unmittelbare Vorstellung, indem sie für einen sinnlich nicht direkt wiederzugebenden Begriff ein Symbol wählt, dessen Bedeutung dann freilich nur aus dem Zusammenhang des Ganzen errathen wer-

den kann. So kann eine Handbewegung nach vorwärts die Zukunft, ein Blick nach oben die Gottheit bezeichnen.

Die Mimik der meisten Thiere bleibt auf die Reflexbewegungen und die aus diesen unmittelbar hervorgehenden instinktiven Bewegungen des Affekts beschränkt. Unter den höheren Thieren gesellt sich hierzu die demonstrirende Pantomime. Aus ihr besteht fast ihre ganze Geberdensprache. Der malenden Pantomime ist außer dem Menschen vielleicht nur noch der Affe fähig. Bei dem letzteren aber ist sie häufig zu beobachten. Schwache Andeutungen derselben finden sich vielleicht auch beim Hunde. Sie steht jedoch bei den Thieren immer noch auf der Grenze der demonstrirenden Bewegungen. Wenn z. B. der Affe die Geberde des Essens macht, um anzudeuten, daß man ihn füttern solle, so kann dies ebensowohl als malende wie als demonstrirende Pantomime gedeutet werden.

Die Analyse der Sprache hat uns auf die Wurzeln zurückgeführt als die letzten Elemente, welche nicht weiter mehr zerlegt werden können. Wenn die Geberdensprache zur Wortsprache wirklich in der Beziehung steht, die wir ihr beilegten, so müssen die Wurzeln der Sprache eine ähnliche Unterscheidung zulassen, wie sie uns an den Elementen der Geberdensprache gelungen ist. Hier liefert nun in der That die völlig unabhängige Untersuchung der Sprachwurzeln eine glänzende Bestätigung unserer Theorie.

Man betrachtet gewöhnlich die Interjektionen nicht als wahre Wurzeln der Sprache, weil sie für diese unfruchtbar sind, keinen Stamm mit zahlreichen Wortknospen aus sich hervortreiben können. Immerhin aber müssen wir sie als wesentliche Sprachelemente ansehen. Als Ausdrucksmittel der Gefühle und Affekte haben sie an der ganzen Zusammensetzung der Sprache einen wesentlichen, wenn auch noch so beschränkten Theil. Die Interjektion entspricht vollkommen der Reflexbewegung. Wie diese die erste Pantomime, so ist die Interjektion der erste Sprachlaut. In den frühesten Gefühlsausbrüchen bemächtigt sich das Individuum erst seiner Stimmwerkzeuge, um sie später zur eigentlichen Sprache verwenden zu können. Die Interjektion ist aber nicht bloß der Reflexbewegung analog, sondern sie ist selbst eine Reflexbewegung. Sie ist eine Reflexbewegung der Stimmmuskeln, die ursprünglich durch direkte Einwirkungen äußerer Reize geweckt wird, später auch unabhängig davon durch innere Affekte entsteht.

Die naturgemäße Eintheilung, die schon längst für die eigentlichen Wurzeln der Sprache aufgestellt worden ist, trennt diese in demonstrative und prädikative Wurzeln. Demonstrativ nennt man eine

Wurzel, die einfach hinweist, einfach eine Existenz unter gewissen räumlichen oder zeitlichen Bedingungen ausdrückt, ohne damit eine bestimmte Vorstellung zu verknüpfen. Prädikativ nennt man hingegen eine solche Wurzel, an welche immer eine einzige, bestimmte Grundvorstellung gebunden ist, die durch alle Veränderungen, welche mit der Wurzel vorgehen, modifizirt aber nicht aufgehoben werden kann. So sind z. B. welcher, dieser, hier, da Wörter, die aus demonstrativen Wurzeln gebildet sind, dagegen Sonne, Mond, Mensch, Liebe sind aus prädikativen Wurzeln hervorgegangen. Beide Formen von Wurzeln sind für die Sprache gleich nothwendig. In den prädikativen Wurzeln, die eine Sprache besitzt, ist der ganze Reichthum von Vorstellungen enthalten, die ein Volk sich erworben hat. Aber die demonstrativen Wurzeln erst geben jenen Vorstellungen ihre bestimmte Beziehung.

Man hat in dem Streben nach Vereinfachung zuweilen die ganze Sprache auf eine Art von Wurzeln zurückführen wollen. So bestrebte man sich namentlich die demonstrativen aus prädikativen Wurzeln abzuleiten. Schon vor dem kritischen Auge der Sprachforschung haben diese Bemühungen nicht Stand halten können, und psychologisch sind sie gänzlich unhaltbar. Denn das einzelne Ding, auf das hingewiesen werden soll, ist ebenso ursprünglich im Bewußtsein wie irgend eine Vorstellung, die durch Laute bezeichnet wird. Anzunehmen, daß der sprachbildende Trieb zuerst Zeichen für die Vorstellungen geschaffen und dann erst Zeichen für deren gegenseitige Beziehungen gebildet habe, ist widersinnig. Denn die Vorstellungen und ihre Beziehungen sind von Anfang an mit einander da.

Es entspricht nun unverkennbar die demonstrative Wurzel der demonstrirenden Pantomime, die prädikative Wurzel der malenden Pantomime. Auch die demonstrirende Geberde sucht ja nur auf ein Einzelnes, auf eine gegenwärtige Existenz hinzuweisen und sie in Beziehung zu bringen. Die demonstrative Wurzel ist daher eine demonstrirende Pantomime in einen Laut übersetzt. Die malende Pantomime aber sucht eine Vorstellung nachzubilden und dadurch die nämliche Vorstellung in der Phantasie des Andern wachzurufen. Die prädikative Wurzel ist also eine malende Pantomime in einen Laut übersetzt.

Diese einfache Erklärung, die sich aus der psychologischen Entwicklung der Sprache von selbst ergiebt, stößt jedoch auf eine große Schwierigkeit, die fast eine unüberwindbare scheinen möchte. Daß die demonstrirende Geberde hinweist auf ein einzelnes Ding, daß die malende Pantomime die Vorstellung in einzelnen ihrer Merkmale nacherzeugt, fällt sogleich in die Augen. Deßhalb liegt ja zwischen der

Geberde und ihrem Verständniß nur ein kurzer, leicht zu findender Weg. Aber wo ist die hinweisende Kraft, die eine demonstrative Wurzel besitzt? Welches sind die Merkmale der Vorstellung, die in der prädikativen Wurzel verborgen liegen?

Es giebt einen einzigen Kreis von Vorstellungen, in welchem eine solche Verwandtschaft des Worts mit seiner Bedeutung sehr leicht sich denken läßt: die Lautvorstellungen. Hier kann offenbar die Sprache leicht das wesentliche Merkmal der Vorstellung rekonstruiren, sie braucht nur den gehörten Laut selber nachzubilden. Man hat nun auch seit langer Zeit allgemein angenommen, daß auf diese Weise eine größere Zahl prädikativer Wurzeln durch eine Lautnachahmung entstanden sei. In der That sind ja unsere Bezeichnungen für die verschiedensten Formen von Geräuschen und Tönen offenkundige Nachahmungen derselben. In unserm rauschen, rieseln, säuseln, dröhnen, krachen wird die übertriebenste Skepsis eine Lautverwandtschaft mit den betreffenden Vorstellungen nicht wegleugnen können. Trotzdem haben sich in neuester Zeit gewichtige Stimmen gegen die Annahme einer solchen Onomatopoiesis geäußert. Leugnet man sie auch nicht durchaus, so spricht man ihr doch jede Bedeutung ab. Man sagt: onomatopoietische oder lautnachahmende Wörter bleiben immer vereinzelt, sie geben nicht wie die wahren Sprachwurzeln zu einer Menge von Ableitungen Veranlassung.

Max Müller hat besonders darauf hingewiesen, daß wir manchmal geneigt seien eine Onomatopoiesis anzunehmen, weil der unmittelbare Laut des Wortes für dieselbe spreche, während die Aufsuchung der ursprünglichen Wurzel sie sehr häufig wieder aufhebe. „Wer bildet sich nicht ein", sagt er, „im Worte Donner oder im englischen thunder eine Nachahmung jenes dröhnenden, rollenden Geräusches zu vernehmen, das die alten Germanen ihrem Gott Thor zuschrieben, wenn er Kegel schob? Dennoch ist Donner offenbar von dem lateinischen tonitru nicht verschieden. Die Wurzel ist tan, strecken, spannen. Von dieser Wurzel tan haben wir im Griechischen tonos, Ton, indem der Ton durch das Spannen und Vibriren der Saiten hervorgebracht wird. Im Sanskrit wird der Klang des Donners durch dieselbe Wurzel tan ausgedrückt, aber in den abgeleiteten Formen tanyu, tanyutu und tanatyiu, das Donnern, bemerken wir keine Spur von jenem dumpfen Rollen, das wir aus dem lateinischen tonitru und dem englischen thunder herauszuhören glaubten." Ebenso ist es mit dem Wort Rabe. Es liegt nahe zu vermuthen, daß in demselben das Krächzen des Raben nachgeahmt sei. Aber dieses Wort kommt von der Wurzel ru

oder hrn her, die alle Arten von Tönen umfaßt, und „die ebenso gut auf das Murmeln der Bäche, als auf Hundegebell und Kuhgebrüll bezogen werden kann."

Müller zieht eine Parallele zwischen den Wörtern Rabe und Kukuk, deren ersteres von einer viele Zweige treibenden Wurzel stammt, während das letztere eine unmittelbare Lautnachahmung ist, deßhalb aber auch dasteht „einsam und vereinzelt, wie ein dürrer Pfahl in einer lebendigen, frisch belaubten Hecke." Trotzdem pflegen selbst solch' dürre Pfähle in der Sprache manchmal Knospen zu treiben. Müller selbst führt das französische Wort coq, der Hahn, an, das gleichfalls nur eine Nachahmung des gackernden Tons ist, den dieser Vogel von sich giebt, und es hat dennoch der Kokettерie, der Kokarde und der Klatschrose (coquelicot) den Namen gegeben.

Solche Beispiele müssen uns offenbar gegen die unbedingte Verwerfung der Onomatopoiesis vorsichtig machen. Denn die Zahl der Wörter, die von einer Wurzel gebildet werden, macht es ja nicht aus, auch der metaphorische Gebrauch, wie er z. B. in Kokettеrie und den ihm ähnlichen Wörtern unverkennbar vorliegt, kann keinen wesentlichen Unterschied bedingen. In dem lebendigen Gebrauch des Wortes ist die ursprüngliche Metapher, die den Geck mit dem stolzirenden Hahn und die Klatschrose mit dem Hahnenkamm verglich, völlig vergessen worden. Setzen wir einmal den Fall, es sei in dieser Reihe die Wurzel coq verloren gegangen, und es seien nur ihre Ableitungen übrig geblieben. Die Grammatiker würden dann höchst wahrscheinlich alle diese Ableitungen auf eine gemeinsame Wurzel coq zurückführen, von der sie behaupten würden, daß sie p r a h l e n oder sonst etwas Aehnliches bedeutet haben müsse. Kein Mensch aber würde daran denken, daß coq einst ein onomatopoietisches Wort war.

Wer bürgt uns nun dafür, daß es nicht mit einer Menge von Wörtern in unsern Sprachen ein ähnliches Bewenden hat? Wer versichert uns, daß was die grammatische Zergliederung als ursprüngliche Wurzel einer Sprachenfamilie nachweist nicht erst eine abgeleitete Bedeutung hat? Die vorhistorische Existenz der Menschheit zählt, wie uns die neuesten Untersuchungen lehren, nach hunderttausenden von Jahren. Dagegen ist die Zeit, innerhalb deren wir die Sprachen kennen und ihre Veränderungen verfolgen können, von verschwindender Kleinheit. Dennoch wissen wir, daß selbst in dieser kleinen Zeit unendlich viele Veränderungen geschehen sind, die ganz der Beobachtung entgehen. Nehmen wir hinzu, daß in vorhistorischer Zeit die Metamorphose der Sprache, wie uns heute noch die Beobachtung uncivilisirter Völker

lehrt, unvergleichlich gewaltiger gewesen sein muß, als seitdem mit dem geschichtlichen Leben ein festerer Zusammenhang unter den Völkern oder gar eine Literatur sich entwickelte, so werden wir bescheiden vor der Aufgabe stehen bleiben, noch jetzt zwischen dem Wort und seiner Bedeutung in allen Fällen einen Zusammenhang nachzuweisen, wenn wir auch vom psychologischen Standpunkte aus mit Gewißheit aussprechen dürfen, daß ein solcher Zusammenhang ursprünglich niemals gefehlt hat.

Es kommt dazu noch ein anderer Umstand. Wenn es uns unmöglich ist, den ursprünglichen Zustand der Sprache uns heute noch zu vergegenwärtigen, so sind wir mindestens ebenso unvermögend, in das geistige Leben einer ursprünglichen Menschheit uns zurückzuversetzen. Aus der Vergleichung der Naturvölker mit den Kulturnationen wissen wir nur so viel, daß die Phantasie des Naturmenschen unendlich viel regsamer ist, daß sie Beziehungen auffindet, Vergleichungen anstellt und Bilder gebraucht, in deren Verständniß wir schwer uns hineinfinden können. Durch die vorwiegende Verstandesübung und durch den angestammten Gebrauch an sich bedeutungsloser Symbole in der Sprache sind wir vollends unserem eigenen Ursprung entfremdet worden. Ich möchte nicht behaupten, daß in dem Wort T o n, der Sanskritwurzel t a n, spannen, eine Beziehung zu dem Gehörseindruck liegt, oder daß in den Wörtern L i e b e, S c h m e r z, H a ß, S ü ß, S a u e r, B i t t e r, und ähnlichen noch das sinnliche Moment, das sie enthalten, symbolisch verhüllt sei. Ich möchte aber ebenso wenig behaupten, daß nicht in der Ursprungssprache derartige Laute, die jetzt uns völlig todt sind, ihre lebendige Bedeutung gehabt hätten. Wollten wir hierüber urtheilen, so müßten wir erst uns selbst zurückversetzen können in jene Zeit, in welcher der Geist der Völker aus ihm unbewußten, aber psychologisch nothwendigen Gesetzen heraus mit seiner Sprache sich seine Sitten und seine Götter schuf.

Müssen wir aus psychologischen Gründen eine ursprüngliche Beziehung der prädikativen Wurzel zu dem Prädikat der Vorstellung, das sie gerade ausdrückt, annehmen, so kann diese Beziehung keine andere sein als, wie sie dies bei der malenden Pantomime gleichfalls ist, eine N a c h b i l d u n g der Vorstellung. In der Sprache kann dies geschehen entweder durch u n m i t t e l b a r e Lautnachahmung oder durch eine m e t a p h o r i s c h e Uebertragung eines auf einen andern Sinn stattfindenden Eindrucks auf den Gehörssinn. Dies sind die beiden möglichen Entstehungsweisen der prädikativen Wurzeln, die sich denn auch in sehr vereinzelten Fällen noch nachweisen lassen.

Abgesehen von der psychologischen Begründung und diesen direkten Beweisfällen läßt sich für die onomatopoietische Entstehung der prädikativen Wurzeln eine gewisse Neigung zur Onomatopoiesis anführen, die wir noch jetzt in unsern Sprachen vorfinden, die aber allerdings nur da sich zu äußern pflegt, wo besonders dringende Aufforderung zu ihr vorhanden ist. So treten manchmal an die Stelle von Wörtern, die ihre ursprüngliche onomatopoietische Bedeutung verloren haben, andere, in denen sich dieselbe erneuert hat. Ein Beispiel hierfür ist das schon angeführte Wort Kukuk, das im Neudeutschen an die Stelle des alten Wortes Gauch getreten ist. Oft bleibt das neue Wort bei dem ursprünglichen Stamm, aber bei der Veränderung, die es erfährt, wird es onomatopoietisch umgewandelt. Hierher gehören, wie ich glaube, die Wörter Donner, thunder, tonitru. Sie alle weisen noch auf den Stamm tan hin, aber sie sind so aus diesem gebildet, daß sie zugleich das tosende Geräusch des Donners nachahmen. Leicht mag es dann kommen, daß in einem andern Zweig derselben Sprachfamilie diese direkte und sekundäre Onomatopoiesis nicht zu finden ist, wie z. B. in unserm Fall im sanskritischen tanatyin, und es ist charakteristisch, daß hier grade dem älteren Idiom die Onomatopoiesis fehlt.

Weit schwieriger läßt sich die Entstehung der demonstrativen Wurzeln begreifen. Wie hier ein Verhältniß zwischen dem Laut und der Beziehung, die er ausdrückt, bestehen soll, ist in der That schwer einzusehen. Daß z. B. in dem Laut ta, dies oder da, schon die Hinweisung auf ein Objekt liegt, würde von unserm psychologischen Standpunkte aus gewiß verneint werden müssen. Vielleicht darf man hier wohl in Betracht ziehen, daß die Zahl der demonstrativen Wurzeln eine außerordentlich geringe ist, und daß in einem frühen Zustand der Sprachentwicklung, wo die Geberdensprache noch eine größere Bedeutung hat, gerade die Demonstrativwörter von Pantomimen begleitet und in ihrer Bedeutung gehoben wurden. Hier ließe es sich sogar denken, daß das Wort ursprünglich durchaus nur abhängig und begleitet von der Pantomime gewesen sei, und daß es sich erst allmälig von ihr losgelöst habe. So könnte also wohl hier in ausgedehnterem Maße jener Prozeß stattgefunden haben, den wir ja auch bei der Bildung der prädikativen Wurzeln voraussetzen müssen, der Prozeß der Auslese eines einzigen aus einer großen Zahl von in diesem Fall vielleicht ganz beliebigen Lauten. Außerdem aber möchte hier in noch höherem Grade als bei den prädikativen Wurzeln in Anschlag zu bringen sein, daß wir von unserm Standpunkte aus jene frühe psychologische Entwicklungsstufe gar nicht beurtheilen können, daß der lebendige Instinkt jener Zeit

auch hier einen Zusammenhang zwischen dem Wort und seiner Bedeutung gefühlt und deßhalb auch in der Sprache erzeugt haben mag, der uns für immer verloren ist. Wir können uns nun einmal so wenig in das Werden der Sprache zurückversetzen, als wir in uns das Denken der Zeit wiedererzeugen können, in welcher die Sprache geworden ist. Es muß uns genügen aus den Andeutungen, die wir heute in der Sprache noch vorfinden, und aus der psychologischen Entwicklung des individuellen Bewußtseins die allgemeinen Gesetze ihrer Entstehung nachzuweisen.

Fünfundfünfzigste Vorlesung.

Dem instinktiven Handeln, das aus unbewußten Motiven erzeugt wird, steht gegenüber das willkürliche Handeln. Während der Instinkt blind dem innern Mechanismus sich ergiebt, der nach einem gewissen Ziele ihn hintreibt, setzt der Wille sich seine Ziele aus eigener Macht. Die bewußte Erwägung entscheidet ihn. Oft tritt deßhalb der Wille in Gegensatz zu dem Instinkte. Er legt dem instinktiven Begehren den Zügel an, unterdrückt die Aeußerungen der unbewußten Triebe und wird so zum Herrscher über alle Handlungen. In dem Besitz des Willens erkennt daher das Ich seine Unabhängigkeit, und mit dem Begriff des Willens hat sich für uns unauflöslich der Begriff der Freiheit verknüpft. Wir nennen uns frei, weil wir einen Willen haben, und die Größe seiner Freiheit mißt ein Jeder an der Macht, die der Wille über äußere Widerstände und über ihn selber übt.

Wenn aber die Freiheit vom Besitz des Willens herstammt, wie kommt es doch, daß man so oft die Sache umkehrt und behauptet, der Wille stamme von der Freiheit her? Statt zu sagen: ich bin frei, denn ich will, ruft man: ich will, denn ich bin frei. Ist dies nicht Verwechslung von Ursache und Wirkung?

In der That ist unmittelbar ersichtlich, daß unser Freiheitsbewußtsein allein in der Fähigkeit des Wollens seine Quelle hat. Sobald wir den Willen aus unserm Bewußtsein hinwegdenken, so hört auch die Freiheit in diesem auf. Der Gefangene ist unfrei, weil ihm sein Wille geraubt ist. Wenn er aus seinem Kerker hinaustreten möchte, so ist das kein Wille, sondern ein Wunsch. Nur ein Thor will was er nicht kann. Der feste Glaube an das Können ist zum Wollen

unerläßlich, denn der Wille schließt den Beschluß einer Handlung in sich. Niemand aber wird eine Handlung auszuführen beschließen, von deren Unmöglichkeit er überzeugt ist.

Wie läßt es sich aber erklären, daß das Freiheitsbewußtsein, das aus dem Willen entstanden ist, seinen Ursprung verleugnet und sogar sich selbst für den Erzeuger seines Erzeugers ausgiebt?

Wir wissen uns frei, insofern wir aus eigener Macht, uneingeschränkt durch äußere Hindernisse handeln. Wir nennen nun das Handeln aus eigener Macht ein willkürliches Handeln und betrachten dasselbe als die Folge jenes Freiheitsbewußtseins, während doch dieses in Wahrheit ohne das willkürliche Handeln gar nicht existiren könnte. Wir kehren so allerdings die Kausalität um. Während die Freiheit durch den Willen bestimmt ist, lassen wir den Willen durch die Freiheit bestimmt sein.

Auf welche Ursache führen wir aber dann die Freiheit selber zurück? Hier erlauben wir uns einen plötzlichen Riß eintreten zu lassen in der Kette von Ursachen und Wirkungen, die wir in der Natur kennen. Wir sagen: die Freiheit läßt ihrem Begriff nach keine Kausalität zu, würde die Freiheit von irgend einer Ursache abhängig, so wäre sie eben keine Freiheit mehr, Freiheit und Naturnothwendigkeit schließen unbedingt sich gegenseitig aus.

Man bemerke, auf welch' feine Weise wir zu dieser bindenden Schlußfolgerung gelangt sind! Wir haben unser Freiheitsbewußtsein unbedenklich in Freiheit umgetauft; die Freiheit aber kann nun nicht mehr als eine durch die Thatsache des Willens bedingte Erscheinung gelten. Es wäre ungerechtfertigt zu sagen, der Wille sei seinem Begriff nach kausalitätslos, denn die aus der Erfahrung abstrahirte Thatsache, daß wir die Ursachen des Willens nicht kennen, läßt sich doch mit allem Zwang nicht auf eine Nothwendigkeit des Begriffs zurückführen. Man schiebt also hier die Freiheit, in deren Begriff sich leicht der Kausalitätsmangel hineindeuten läßt, als ein bequemes Mittelglied ein, durch das der Wille gleichzeitig der Kausalität unterthan und doch von ihr emanzipirt wird.

„Der Wille ist unfrei," sagen die Einen, „denn ein freier Wille würde den ursächlichen Zusammenhang der Welt aufheben, er würde an die Stelle des Naturgesetzes das Wunder setzen; jede anscheinend freie Handlung hat daher ihre Ursache, sie ist ein nothwendiges und für den Handelnden selbst unvermeidliches Ereigniß."

„Der Wille ist frei," rufen die Andern, „denn so sagt es uns das unmittelbare Bewußtsein. Der Nothwendigkeit der Natur steht

die Freiheit des Ich gegenüber, für welche die innere Stimme des Gewissens zeugt, die für jede Handlung von dem Handelnden Verantwortung fordert."

Man sieht, daß die Gegner der Willensfreiheit nur mit negativen, die Vertheidiger nur mit positiven Gründen ihren Krieg führen. Jene beweisen uns, die Annahme eines freien Willens sei widersinnig, diese zeigen uns, sie sei nothwendig. Aber Keiner läßt sich auf die Beweisgründe des Andern ein. Wer hat nun Recht?

Vor Allem müssen wir dies ausdrücklich betonen, daß alle ethischen Momente, die man im Kampfe für die Willensfreiheit in's Feld führt, hier durchaus nicht an ihrer Stelle sind. Man hat geglaubt, die Beweggründe, die uns geneigt machen eine Freiheit des menschlichen Willens anzunehmen, seien ebenso viele Beweisgründe. Dies ist ganz und gar unrichtig. Wenn es wirklich so stünde, daß ein Leugnen der Willensfreiheit die Gültigkeit des Gewissens, die Grundlage unserer ganzen Moral, in Gefahr brächte, und wenn trotzdem der sonnenklare Beweis zu liefern wäre, daß der Wille nicht frei sei: die Wissenschaft müßte ihren Weg gehen rücksichtslos und ohne Scheu vor der Wahrheit. Aber glücklicher Weise ist es nicht so schlimm. Ob die Theorie auf der einen oder der andern Seite das Feld behält, die Praxis kann ruhig zu Hause bleiben.

Schon Kant hat gesagt: „ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist eben darum in praktischer Rücksicht wirklich frei, d. i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, ebenso als ob sein Wille auch an sich selbst, und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde." Die unleugbare Thatsache, daß wir ein Freiheitsbewußtsein besitzen macht jeden Fatalismus unmöglich, angenommen, daß selbst jenes Freiheitsbewußtsein als eingeschlossen in einen allgemeinen Kausalzusammenhang erkannt würde.

Das Freiheitsbewußtsein, das wir in uns tragen, sagt lediglich aus, daß wir ohne einen uns zum Bewußtsein kommenden äußeren oder inneren Zwang zu handeln fähig sind, es sagt aber nicht aus, daß wir ohne Ursache handeln. Die Vertheidiger und die Gegner der Willensfreiheit sind sich beide darin begegnet, daß sie Zwang und Ursache mit einander verwechselten. Weil der Wille zwanglos ist, sagten die Einen, so kann er keine Kausalität haben. Weil der Wille eine Ursache haben muß, sagten die Andern, so ist er einem Zwang unterworfen. Aber Ursache und Zwang sind völlig disparate Begriffe. Ein Zwang existirt nur, wo ein Widerstreben stattfindet. Wir können nicht

sagen, die Erde sei gezwungen sich zu bewegen, aber wir können sagen, der Mensch sei gezwungen zu sterben. Der Mensch und die Erde folgen beide einem Naturgesetz. Aber was ist der Unterschied? Wir denken uns den Menschen als ein selbstbewußtes Wesen, das den Tod fürchtet und sich gegen ihn sträubt. Zwingen kann man nur ein Wesen, das sich frei weiß. Der Fatalist begeht also den Irrthum, daß er die Freiheit vernichtet und an ihre Stelle den Zwang setzt, während doch der Zwang selber erst ein aus der Freiheit entstandener und ohne sie undenkbarer Begriff ist.

Wenn wir demnach den Begriff der Freiheit in seinem richtigen Sinne fassen, so müssen wir unbedingt sagen: der Wille ist frei, denn jeden Widerstand, der dem vom Willen angeregten Handeln entgegenstrebt, fühlt das Bewußtsein als einen Zwang, der Wille selbst ist ihm der Gegensatz dieses Zwanges, und deßhalb dürfen wir den ohne Widerstand sich äußernden Willen frei nennen. Aber man bemerkt sehr leicht, daß wir mit dieser Schlußfolgerung eigentlich nur im Kreis herumgegangen sind. Wir haben den Zwang auf die Freiheit und die Freiheit hinwiederum auf den Zwang gegründet. Gezwungen, sagten wir, kann nur ein freies Wesen sich fühlen, das Bewußtsein der Freiheit aber macht sich geltend gegenüber dem Zwang aller Widerstände. So sind Freiheit und Zwang Wechselbegriffe: beide sind nothwendig an das Bewußtsein gebunden; beide sind außerhalb des Bewußtseins imaginäre Begriffe, die nur eine mythologisirende Phantasie in die Dinge hineintragen konnte. Wer sagen wollte, die Erde sei einem Zwang unterworfen, weil sie sich um die Sonne dreht, könnte ebenso gut behaupten, die Sonne sei frei, weil sie die Planeten bewege. Wenn wir den Begriff der Freiheit in seiner rechten Bedeutung fassen, so hat es gar keinen Sinn, darüber zu streiten, ob der Wille frei sei oder nicht. Das Wort Freiheit ist Beweis genug, daß wir frei sind. Der Streit um die Willensfreiheit hat nur deßhalb entstehen können, weil man dem Worte Freiheit eine ganz andere Bedeutung beigelegt hat, als die rechtlich ihm zukommt. Die Frage, um die in Wahrheit gestritten wurde, und um die allein gestritten werden kann, war die, ob der Wille von Ursachen abhängig, oder ob er sich selbst Ursache, erster Beweger seiner Handlungen sei. Dies ist ein Problem, das mit unserm Freiheitsbewußtsein gar nichts zu thun hat, und mit dem man die Ausdrücke Freiheit und Zwang nie untermengen sollte.

Herbart hat das richtige Wort gesprochen: „Wenn der Mensch sich für unfrei hält, so ist er wirklich nicht frei; wenn er sich aber die Freiheit zuschreibt, so folgt daraus noch immer nicht, er sei wirklich

frei." Man kann genau mit demselben Rechte sagen: daraus daß wir die Ursache einer Erscheinung kennen folgt nothwendig, daß dieselbe wirklich eine Ursache hat; daraus aber, daß wir die Ursache einer Erscheinung nicht kennen, folgt noch nicht, daß sie keine Ursache habe. Letzteren Fehlschluß haben die Anhänger einer unbedingten Autonomie des Willens gemacht, indem sie daraus daß wir in unserm Bewußtsein Ursachen, die den Willen bestimmen, nicht auffinden können, folgerten, der Wille sei eine erste Ursache, das primum movens der von ihm ausgehenden Handlungen.

Wenn es nur einfach ein solcher Fehlschluß wäre, der den Willen aus dem kausalen Zusammenhang der Welt loszulösen suchte, so wäre es kaum nöthig, die Lehre von der Autonomie des Willens einer ausführlicheren Kritik zu unterwerfen. Aber es sind nicht ungewichtige positive Gründe, durch die man jenen negativen Beweis unseres Bewußtseins zu stützen suchte. In der Natur, sagt man, setzt Alles was geschieht einen vorangegangenen Zustand voraus, auf den es unausbleiblich folgen muß. Dieser vorangegangene Zustand fordert wieder einen frühern, und so fort. Am Anfang dieser unendlichen Reihe aber muß ein erster, ein spontaner Anstoß angenommen werden, wenn überhaupt der Ursprung der Welt begreiflich sein soll. Ist nun einmal dargethan, daß ein Punkt außerhalb oder am Anfang des allgemeinen Kausalzusammenhangs steht, so lassen sich ebenso gut mitten im Lauf der Welt viele Reihen kausaler Verbindungen denken, deren jede ihren besonderen Anfang besitzt. Wenn ich jetzt irgend eine willkürliche Handlung vornehme, so fängt in dieser Begebenheit und allen ihren Folgen schlechthin eine neue Reihe an, oberhalb deren die bestimmenden Naturursachen völlig ein Ende haben.

Die Kette dieser Schlußfolgerungen hat zwei schwache Seiten, an denen sie leicht zu zerreißen ist. Erstens ist die Annahme eines ersten Anfangs der Welt nur für unsere Vorstellungskräfte gefordert, unserm Begriff widerstrebt sie; sobald wir aber den Kausalzusammenhang der Welt uns unendlich denken, so hört die Nöthigung auf einen ersten Anfang anzunehmen, der außerhalb jenes Zusammenhangs stünde. Zweitens aber würde selbst dann, wenn ein solcher erster Anfang der Welt, der zugleich der erste Anstoß für alles Geschehen in ihr wäre, angenommen werden müßte, die Voraussetzung, daß ähnliche Anfänge auch mitten im Weltlauf noch fortan stattfinden, eine leere Analogie sein, die jeder Begründung entbehrte.

Kaum konnte ein tieferer Denker von diesen sich an die Erfahrung anlehnenden Beweisen für die Autonomie des Willens befriedigt werden.

So suchte man denn die Unabhängigkeit des Willens, die man auf dem Boden der Physik verloren geben mußte, wenigstens für die Metaphysik zu retten. Wir müssen, sagt Kant, an jedem Gegenstand der Sinnenwelt unterscheiden was uns empirisch gegeben ist und was jenseits der Erfahrung liegend dem „Ding an sich" zukommt. Das handelnde Subjekt steht nach seinem empirischen Charakter mitten in der Kette der Naturgesetze, und so müssen auch seine Handlungen aus diesen abgeleitet werden; aber wenn wir das handelnde Subjekt nach seinem intelligibeln Charakter uns denken, d. h. so wie es ist, losgelöst von den Bedingungen der Sinnlichkeit, so tritt es damit auch über den Kreis jenes Kausalzusammenhangs hinaus; das Gesetz, daß Alles was geschieht in vorangegangenen Zuständen seine Ursache hat, kann für jenes intelligible Subjekt nicht mehr gültig sein, da dieses Gesetz die Zeit voraussetzt und die Zeit selbst nur eine Form der Erscheinung ist.

Das „Ding an sich" ist uns vollkommen unbekannt; alle unsere Erkenntniß beschäftigt sich nur mit den Erscheinungen und ihren Gesetzen. Man könnte daher billig die Frage aufwerfen, ob überhaupt von dem intelligibeln Charakter des Subjekts, der nur das Ding an sich in besonderer Form ist, sich irgend etwas behaupten lasse. Wenn wir aber über das Ding an sich absolut nichts wissen, so ist es klar, daß uns dasselbe auch in der Frage über die Autonomie des Willens nicht weiter helfen kann. Dies hat Kant sehr wohl gewußt, und er hat daher, so sehr er im Uebrigen die Unbegreiflichkeit des übersinnlichen Hintergrundes der Erscheinungen hervorhebt, doch gerade hier einen Blick in diesen dunkeln Hintergrund gewagt, und er hat so wenigstens ein Stück von dem Ding an sich zu sehen geglaubt. Bei der leblosen oder bloß thierisch-belebten Natur, meint Kant, fänden wir keinen Grund irgend ein Vermögen uns anders als bloß sinnlich bedingt zu denken. Aber der Mensch, der die ganze Natur sonst lediglich durch seine Sinne kennt, habe von sich selbst doch mehr als eine bloß sinnliche Erkenntniß. Zwar sei er sich auch in Bezug auf einen Theil seiner innern Erfahrungen selbst bloß Erscheinung, in Ansehung anderer aber sei er sich ein intelligibler Gegenstand, der in seinem unmittelbaren Sein vom Bewußtsein aufgefaßt werde. Die beiden Vermögen, deren Besitz den Menschen über alle Objekte der Sinnenwelt stellt, sind nach Kant Verstand und Vernunft. Beide sind von allen empirischen Bedingungen unabhängig, der Verstand, indem er a priori abstrakte Begriffe schafft, die wir nur nachträglich auf die Gegenstände der Sinnenwelt anwenden, die Vernunft, indem sie Ideen

erzeugt, die nicht nur vor jeder Erfahrung existiren sondern auch ganz über die mögliche Erfahrung hinausgehen. Die Vernunft ist es, die den mannigfaltigen Erkenntnissen des Verstandes erst eine Einheit giebt, indem sie die von demselben gefundenen Regeln unter Prinzipien a priori bringt. Nun aber, schließt Kant, ist es klar, daß die Vernunft, die wir so als ein rein intelligibles Vermögen betrachten müssen, Kausalität habe. Dies folgt aus den moralischen Geboten, welche sie enthält. In jedem Sollen liegt eine Nothwendigkeit, die nicht Naturnothwendigkeit ist, und eine Ableitung aus Gründen, wie sie nirgends sonst in der Natur vorkommt. Das Sollen drückt eine mögliche Handlung aus, deren Grund ein bloßer Begriff ist, während jede Naturhandlung aus einer Erscheinung entstehen muß. Wenn demnach die Vernunft Kausalität in Ansehung der Erscheinungen haben kann, so ist sie — da sie selbst ihrer intelligibeln Natur nach der Erscheinungswelt und daher auch den Bedingungen der Zeit entrückt ist — ein Vermögen, durch welches die sinnliche Bedingung einer empirischen Reihe von Wirkungen zuerst anfängt.

Die ganze Kette tiefsinniger Schlußfolgerungen, die hier Kant auf einander gebaut und durch die er den Willen mit den Prinzipien der Moral in nächste Verbindung gesetzt hat, geht von einer Auffassung des Verstandes und der Vernunft aus, die einer psychologischen Zergliederung nicht Stand halten kann.

Wir haben dargethan, daß das Einzige was wir als ein jeder Erfahrung vorangehendes Besitzthum des Geistes ansehen müssen die logische Grundfunktion ist, daß diese aber unmöglich a priori und aus sich selber Begriffe und Ideen entwickeln kann, sondern daß sie dazu jenes Materials bedarf, das erst die Erfahrung ihr bietet. Wenn auch der Begriff über alle Erfahrung hinausgeht, so kann er deßhalb doch aus der Erfahrung entstanden sein. Gerade diejenigen Ideen, die der Erfahrung scheinbar widerstreiten, entwickeln sich entschieden am spätesten und gestützt auf die größte Zahl von Erfahrungen. Dies ist z. B. der Fall mit dem Begriff des Unendlichen. Ein Ding von grenzenloser Ausdehnung haben wir allerdings niemals gesehen. Aber versuchen wir es uns eine Grenze der Dinge vorzustellen, jenseits deren nichts mehr existirt, so vermögen wir das nicht: unsere Einbildung muß das Nichts immer wiederum ausfüllen. Der Begriff des Unendlichen ist lediglich abstrahirt aus dieser Eigenthümlichkeit unserer Vorstellungskräfte, er ist nicht abstrahirt aus der äußern, sondern aus der innern Erfahrung. Wir haben nachgewiesen, daß gerade die moralischen Gesetze auch nicht anders als aus der Erfahrung, nämlich

aus den in der Erfahrung sich kundgebenden Bedürfnissen des Einzelnen und der Gesellschaft entstanden. Der Grund aber, weßhalb man so leicht geneigt ist Alles was einigermaßen einem abstrakteren Gebiet zugehört, für ein Besitzthum oder doch wenigstens für eine unmittelbare Anlage des Geistes a priori anzusehen, liegt, wie wir gezeigt haben, in der unbewußten Entstehungsart dieser Geistesprodukte: sie sind von Anfang an nicht als Begriffe sondern als Ideen in unser Bewußtsein gelegt. Auch im Unbewußten ist es einzig und allein die logische Grundfunktion, die, angeregt durch die äußern Eindrücke, in uns die Erkenntniß von den niedersten bis zu den höchsten Stufen entwickelt.

Abgesehen aber von der Unzulässigkeit der Prämisse jener Schlußkette, kommt die Autonomie des Willens bei Kant nicht aus dem Streit mit dessen Naturbedingtheit heraus. Die Vernunft selbst hat, insofern sie empirisch wird, auch eine empirische Kausalität, wir beurtheilen darnach die Vernunftgründe einer Handlung, und hinsichtlich dieses empirischen Charakters hat der Wille keine Autonomie. Fassen wir aber die Vernunft selbst als den Grund der Handlung auf, nehmen wir also jene Kausalität, die im Sittengesetz zu Tage tritt, und in welcher die Vernunft als der erste Anfang der Wirkungen erscheint, so ist der Wille autonom. Wenn dieser Streit schließlich zu Gunsten der praktischen Vernunft, d. h. der unbedingten Freiheit des Willens entschieden wird, so geschieht dies offenbar nur in dem Streben nach einer metaphysischen Begründung der Ethik.

Vom psychologischen Gesichtspunkte aus müssen wir aber gerade diese Begriffsbestimmung des Willens, die denselben in direkte Verbindung mit dem Sittengesetz bringt, eine einseitige nennen. Wenn auch das Sollen nur eine Bedeutung hat, so lang es ein Wollen giebt, das sich von ihm bestimmen läßt, so kann dieses Wollen doch zugleich auch auf Gebieten wirksam sein, auf die ein moralisches Gebot nicht hinreicht: das sittliche Leben bildet nur eine Provinz in dem Bereich der willkürlichen Handlungen. So ist es denn auch durchaus ungerechtfertigt den Thieren einen Willen abzusprechen. Wir sehen tausendfältig, daß die Thiere fähig sind zu wählen. Eine Wahl setzt aber immer einen Willen voraus. Das willkürliche Handeln der Thiere unterscheidet meist sich nur darin, daß es durch eine kleinere Zahl von Motiven bestimmt wird. —

Wenn wir auf dem Boden der psychologischen Erfahrung das Problem der Kausalität des Willens zu lösen versuchen, so ist es vor Allem von Interesse genauer zu untersuchen, woher es kommt, daß wir so allgemein den Willen von allen andern Erscheinungen lostrennen

und ihn lediglich als seine eigene Ursache ansehen. Wir haben schon bemerkt, daß der nächste Grund hierfür unser Freiheitsbewußtsein zu sein scheint. Da aber dieses selbst erst durch die Thatsache des Willens entsteht, so muß offenbar noch ein tieferer Grund hier vorhanden sein. Auch ist dieser Grund leicht zu entdecken. Wenn es wirklich Ursachen giebt, die den Willen bestimmen, so ist es entschieden, daß wir nichts von ihnen wissen. Nun kann diese Unkenntniß etwaiger Ursachen ebensowohl davon herrühren, daß sie nicht existiren, als davon, daß irgend welche Umstände verhindern uns dieselben zum Bewußtsein zu bringen. Wir werden den letzteren Fall um so weniger als unmöglich voraussetzen dürfen, da es uns auf psychischem Gebiete fast überall begegnet ist, daß die wesentlichen Prozesse des Geschehens im Unbewußten lagen und erst ihre Resultate in's Bewußtsein eintraten. Sollte also dies in Bezug auf die Ursachen des Willens der Fall sein, so wäre es dann unsere Aufgabe auch hier wieder den Prozeß erst in's Bewußtsein zu übersetzen. Die Frage entsteht: kann dies jemals unsere Aufgabe werden? Können wir allgemein beweisen, daß es Ursachen giebt, die im Unbewußten den Willen determiniren?

Auf den ursächlichen Zusammenhang aller Erscheinungen nochmals hier hinzuweisen, wollen wir unterlassen. Von so großer Bedeutung dieser Analogieschluß ist, insofern er das Postulat jeder wissenschaftlichen Forschung liefert, so mag man ihm doch immerhin auf einem Gebiete mißtrauen, das man durch alte Gewohnheit in einem gewissen Gegensatz glaubt zu allen Naturerscheinungen, obgleich jenes Gebiet selbst doch ganz gewiß nicht außerhalb der Natur liegt. Wir werden aber um so mehr vor Allem nach unmittelbaren Beweismitteln für oder gegen uns umsehen, da selbst der besten Analogie der direkte Beweis immer noch weit überlegen ist.

Daß die Selbstbeobachtung uns keinerlei Aufschluß zu geben vermag, versteht sich nach dem Gesagten von selber. Liegen die Ursachen des Willens, wenn sie existiren, im Unbewußten, so kann auch das Bewußtsein nichts unmittelbar über sie aussagen. Wir werden so auf jene Verallgemeinerung der Beobachtung hingewiesen, die, wo die Selbstbeobachtung aufhörte, uns schon so oft die ergiebigsten Resultate geliefert hat, auf die Untersuchung der Menschheit im Ganzen oder eines größeren Völkerzusammenhangs.

In der Geschichte eines jeden Volkes macht sich ein gewisser Gesammtwille geltend, der wesentlich die Veränderungen im äußeren Leben bestimmen hilft. Ueber dem einzelnen Volke steht aber die ganze Menschheit, die eine gewisse Gemeinsamkeit der Entwicklung zeigt. Diese

Entwicklung läßt sich nur zum Theil als eine naturnothwendige begreifen, vielfach tritt in ihr ein spontanes Wirken zu Tage, das völlig dem willkürlichen Handeln des Einzelnen analog ist, und das wir daher auch hier auf einen Gesammtwillen beziehen können. Die Geschichte der einzelnen Völker und die Geschichte der ganzen Menschheit ist in ihrem Verlauf durchaus unbestimmbar aus Naturgesetzen. Wenn der Einzelne sich sagen kann, daß er, statt zu handeln, wie er es in einem bestimmten Falle gethan hat, auch anders hätte handeln können, so müssen wir ebenso bei jedem historischen Ereignisse uns sagen, daß es anders hätte ausfallen können. Hier und dort fehlt uns das Muß, das in der Kausalität der Natur liegt. Wir können für die Ereignisse der Geschichte wie für die willkürlichen Handlungen des Einzelnen immer nur bestimmende Motive, niemals zwingende Gründe nachweisen. Die Begriffe des historischen Geschehens und des willkürlichen Handelns decken sich also vollständig, mit dem einzigen Unterschied, daß jenes von einer Gesammtheit, dieses von einem einzigen Individuum ausgeht. Hieraus entsteht offenbar die Nothwendigkeit, dem individuellen Willen einen Gesammtwillen an die Seite zu stellen.

Jener Gesammtwille besteht nun immer nur aus den Willensäußerungen einer großen Zahl von Individuen. Das Individuum ist mit seinem willkürlichen Handeln in mehrere konzentrische Kreise eines umfassenderen Willens eingeschlossen: zunächst steht über ihm der Gesammtwille der kleineren Gesellschaft, welcher es angehört, dann ist es mit dieser dem Willen einer größeren Gemeinschaft unterthan, mit dieser steht es wieder unter einem umfassenderen Willen, u. s. f. Diese Gesellschaftsverbände, in denen der Einzelne steht, legen seinem willkürlichen Handeln einen Zügel an. Der Gesammtwille wird im Ganzen bestimmt durch den Willen der energischen Individuen, nach denen der Einzelwille der Mehrzahl sich richten muß. Durch die vielfachen Wechselbeziehungen der Völker mit einander aber wird auch dem Gesammtwillen des einzelnen Volkes noch ein gewisser Zwang angethan. So tritt uns erst in der Geschichte der ganzen Menschheit ein Gesammtwille entgegen, der nicht mehr von einem über ihm stehenden Willen bestimmt scheint.

Es ist ein leicht aus der Geschichte zu entnehmendes Gesetz, daß die Aeußerungen des Willens um so seltener auftreten, je gewaltiger sie in ihren Wirkungen sind. Die willkürlichen Handlungen eines Volkes, durch die der Verlauf seiner Geschichte verändert wird, geschehen meist nur in langen Pausen. Jene Ereignisse vollends, die aus einem größere Völkergemeinschaften umfassenden Gesammtwillen

abgeleitet werden müssen, stehen als sehr vereinzelte Marksteine in der Geschichte. In der Zwischenzeit nun, in welcher der Gesammtwille ruht, befindet sich natürlich auch die Gemeinschaft in einem gleichsam ruhenden Zustande. Es geschehen zwar Veränderungen in ihr, mancherlei Schwankungen treten ein, aber diese verhalten sich nicht anders als jene Veränderungen und Schwankungen, denen auch der Einzelne abgesehen von seinen willkürlichen Handlungen unterworfen ist. Wir können solche Veränderungen im Leben der Völker den eigentlich historischen Ereignissen gegenüber als naturgeschichtliche Prozesse bezeichnen. Das Gedeihen der Lebensmittel, die Veränderungen in der Bodenkultur, das Aufkommen neuer Erfindungen, die Zu- oder Abnahme der intellektuellen oder moralischen Bildung und dergleichen sind solche bestimmende Momente naturgeschichtlicher Art. Es trennen sich dieselben in zwei Gruppen: die einen sind abhängig von äußern Naturereignissen, die andern, und zwar die wichtigeren, werden bedingt durch willkürliche Handlungen einzelner Individuen. Letzterer Art ist namentlich Alles was die Kultur eines Volkes fördert. Industrielle Erfindungen, wichtige Leistungen in der Kunst oder Wissenschaft sind immer aus dem Willen Einzelner hervorgegangen und haben doch auf den Zustand der Gesammtheit oft die weittragendsten Wirkungen geäußert.

Ebensowohl das naturgeschichtliche wie das geschichtliche Leben eines Volkes hängt in den wichtigsten Punkten von individuellen Willensakten ab. Der Heereszug Alexanders und die Gedichte Homers waren beides Leistungen Einzelner. Wenn Alexander nicht gelebt hätte, so wäre wahrscheinlich der Verlauf der Geschichte ein anderer geworden, und wenn Homer nicht gewesen wäre, so hätte vielleicht die Religion und Gesittung des hellenischen Volkes sich anders gestaltet. Umgekehrt hat denn auch wieder der Heereszug Alexanders auf die naturgeschichtlichen Zustände fast aller Völker der alten Welt bleibend gewirkt, und das geschichtliche Leben des hellenischen Volkes ist durch seinen Bildungsgang wesentlich mitbestimmt worden. Wir müssen aber trotzdem daß hier wie dort der individuelle Wille vom wichtigsten Einflusse ist, jene Grenzlinie zwischen Geschichte und Naturgeschichte wohl im Auge behalten. Denn hier wie dort ist der individuelle Wille nur ein ursächliches Moment. Homer hat auf die Gesittung des hellenischen Volkes nur dadurch verändernd wirken können, weil das Volk sich seine poetischen Schöpfungen aneignete, und Alexander vermochte allein deßhalb mächtig in die Geschichte zu greifen, weil sein Wille Bestimmungsgrund wurde für den Willen einer Gesammtheit. Das historische Ereigniß

selbst ist unmittelbar nur durch diesen Gesammtwillen erzeugt worden. Wir dürfen die Erscheinung nicht verwechseln mit einer Ursache derselben. —

Das Problem der Kausalität des Willens hat sich uns jetzt in zwei Probleme getrennt. Wir fragen uns: ist der Wille des Individuums von Ursachen abhängig? Und wir haben dann erst die Frage zu stellen, ob der Gesammtwille sich selbst Ursache sei oder nicht.

Auf den Willen des Individuums wirkt der Gesammtwille wesentlich mitbestimmend ein. In geschichtlich bewegten Zeiten reißen die Ereignisse den Einzelnen mit. Wie dies geschieht, lassen wir vorerst dahingestellt sein. Es ist uns an der Thatsache genug, daß jedes wichtigere geschichtliche Ereigniß auf die willkürlichen Handlungen der Einzelnen als ein Motiv wirkt. Dagegen ist während der Zeit, in welcher der Gesammtwille ruhend bleibt, die Gesellschaft in einem gewissen Gleichgewicht. Hier wirken die geschichtlichen Ereignisse nicht bestimmend auf den Willen der Einzelnen. Aber der Zustand, der sich aus der Geschichte, den äußern Naturbedingungen und dem Hereingreifen Einzelner in das naturgeschichtliche Leben des Volkes allmälig hervorgebildet hat, muß nothwendig selbst wieder in sich Motive enthalten, die für das willkürliche Handeln der Einzelnen bestimmend sind. Man kann natürlich zweifelhaft sein, inwieweit diese in den größeren Zeiträumen zwischen wichtigeren Geschichtsereignissen annähernd verwirklichte Konstanz der Zustände auch eine gewisse Unveränderlichkeit in den willkürlichen Handlungen der Individuen bedingen werde. Nur die Beobachtung kann hierüber entscheiden, und in der That hat sie entschieden.

Aus den Ermittelungen der Statistiker geht hervor, daß die jährliche Zahl der Verbrechen, der Selbstmorde, der geschlossenen Ehen in den civilisirten Ländern, in welchen eine gewisse Beständigkeit der naturgeschichtlichen Zustände offenbar jetzt besteht, innerhalb der letzten Jahrzehende fast völlig unverändert geblieben ist. Nach Quetelet erfolgen die jährlich geschlossenen Ehen mit weit größerer Regelmäßigkeit als selbst die Todesfälle, bei denen doch — den Selbstmord ausgeschlossen — der Wille ohne allen Einfluß ist. So war in den Jahren 1841—45 die Zahl der jährlich heirathenden Männer in den Städten Belgiens im Durchschnitt 2642, und die äußersten Abweichungen von diesem Mittel waren + 46 und — 136. Derselbe Statistiker hat das Gesetz festgestellt, daß, so lang der Gang der Justiz hinsichtlich der Verfolgung und Bestrafung der Verbrechen in einem Staate sich nicht ändert, auch die Verbrechen nach ihrer Zahl und Art sowie nach ihrer

Vertheilung auf das Geschlecht und das Alter mit der größten Regelmäßigkeit sich wiederholen. Die Schwankungen der jährlichen Verbrechen bewegen sich gleichfalls zwischen engeren Grenzen als die Schwankungen der jährlichen Sterblichkeit. So schwankte in Frankreich die Gesammtzahl der jährlich angeklagten Verbrecher in der langen Periode von 1826—44 nur zwischen 8237 und 6929. Die nämliche Gesetzmäßigkeit hat sich endlich für den Selbstmord herausgestellt. In London betrug die Zahl der jährlichen Selbstmorde in den Jahren 1846—50 zwischen 266 und 213. Dabei besteht sogar in der gewählten Todesart die größte Regelmäßigkeit. Alljährlich macht dieselbe Zahl von Menschen durch Erhängen, Erschießen, Ertränken, durch Gift u. s. w. ihrem Leben ein Ende. In diesen freiwillig gewählten Todesarten existirt wieder eine größere Konstanz als in Krankheiten und andern unfreiwilligen Todesursachen.

Wenn bei einer Bevölkerung eine solche Regelmäßigkeit uns entgegentritt, wie wir sie hier beobachten, so muß offenbar geschlossen werden, daß jene Verhältnisse, welche der betreffenden Bevölkerung eigenthümlich sind, auf die willkürlichen Handlungen, die von den Einzelnen ausgeführt werden, bestimmend wirken. Die Zahl der Verbrechen, der Selbstmorde, der Heirathen zeigt in den verschiedenen Ländern ziemlich beträchtliche Unterschiede. Sie ist also mit jenen Bedingungen veränderlich, die von Land zu Land sich verändern, und sie bleibt konstant, so lange jene Bedingungen konstant bleiben. Wir können darnach kurz den sozialen Zustand eines Volkes als das Moment bezeichnen, das auf die Handlungen des Willens von wesentlichem Einflusse ist.

Diese Schlußfolgerung wird bestätigt durch Beobachtungen anderer Art, die uns zugleich einzelne der Faktoren, aus welchen sich der soziale Zustand eines Volkes zusammensetzt, zu isoliren gestatten. Wenn wir nämlich die kleinen Abweichungen von der vollkommenen Regelmäßigkeit, die uns die statistischen Tabellen ergeben, mit den Verhältnissen vergleichen, die den sozialen Zustand bestimmen helfen, so vermögen wir gerade jene Abweichungen meist auf sehr klare Ursachen zurückzuführen. So ist es z. B. nachweisbar, daß eine Hungersnoth die Zahl der Verbrechen gegen das Eigenthum zunehmen und die Zahl der Heirathen abnehmen läßt. Heftige Seuchen, wie die Cholera, bedingen unmittelbar eine Abnahme der Heirathsfrequenz, die sich kurze Zeit nach dem Aufhören der Seuche in eine noch bedeutendere Zunahme verwandelt. Die letztere tritt überhaupt im Gefolge jeder Vergrößerung der Mortalität ein. Unbewußt beeilt sich die Gesellschaft, die Stellen, die der Tod vakant gemacht hat, wieder auszufüllen. So große Thor-

heiten der Einzelne auch begehen mag, die Gesellschaft im Ganzen handelt mit der größten Ueberlegung. Aber diese Ueberlegung erscheint als das Produkt einer blinden Nothwendigkeit. Denn Handlungen jeder Art folgen einem bestimmten Zahlengesetz, das durch keine Willkür der Einzelnen sich abändern läßt.

Wenn somit im Großen und Ganzen Alles das verschwindet was wir auf einen Einfluß des Willens zurückführen könnten, ist dann nicht dieser Einfluß selbst als ein illusorischer anzusehen, der uns im einzelnen Fall eine Ausnahme von den Naturgesetzen vortäuscht, die aufhört, sobald wir unsere Beobachtungen umfassender anstellen? — Allerdings! hat man gesagt, die Zahlen der Statistik beweisen uns ja, daß die willkürlichen Handlungen in meßbarem Grade abhängig sind von einer Reihe äußerer Faktoren. Der Wille in uns entspricht also dem Zufall in der äußern Natur. Beide sind nicht Erscheinungen ohne Gesetze, sondern Erscheinungen, deren Gesetze wir nur im einzelnen Fall nicht durchschauen können. So schien das Problem des Willens, mit dem die Spekulation Jahrtausende lang nicht zu Ende kam, mühelos durch die Erfahrung gelöst zu sein.

Sechsundfünfzigste Vorlesung.

Aus den Thatsachen der Statistik glaubte man folgern zu dürfen, daß die willkürlichen Handlungen des Menschen ausschließlich unter dem Einfluß äußerer Verhältnisse stehen, daß einzig und allein der soziale Zustand einer Bevölkerung es sei, der die Willensäußerungen der Einzelnen, welche dieser Bevölkerung angehören, bedinge.

Aber die Thatsachen der Statistik erlauben nicht im Entferntesten diesen Schluß zu ziehen. Sie beweisen nur, daß die Einflüsse des sozialen Zustandes zu den Ursachen gehören, welche den Willen determiniren, ob sie aber die einzigen sind, oder ob noch eine unbestimmte Zahl von Ursachen neben ihnen existire, darüber können uns nimmermehr diese Thatsachen belehren.

Indem wir unsere Beobachtungen von dem einzelnen Menschen auf eine größere Bevölkerung ausdehnen, eliminiren wir alle diejenigen Ursachen, die etwa nur den Einzelnen oder einen kleineren Kreis jener Bevölkerung betreffen. Wir verfahren dabei ähnlich wie der Physiker, der, um die zufälligen Einflüsse, die das Resultat einer einzigen Beobachtung stören können, zu eliminiren, eine große Zahl von Beobachtungen zusammenstellt. Je mehr es solcher Beobachtungen sind, um so mehr darf er voraussetzen, daß die einzelnen Störungen, die in verschiedener Richtung sich geltend machen, einander wieder aufheben, und daß er daher eine Durchschnittszahl gewinnen wird, welche die zu beobachtende Thatsache ungetrübt wiedergiebt. Wenn wir nun aber daraus, daß wir mit Hülfe der Statistik jene nur auf kleinere Kreise und auf den Einzelnen beschränkten Einflüsse beseitigt haben, schließen, daß jene Einflüsse überhaupt nicht existiren, so ist das nicht anders, als

wenn der Physiker behaupten wollte, die Zufälligkeiten, die er im Ganzen eliminirt hat, seien auch im Einzelnen nicht vorhanden. Der Physiker vernachlässigt sie nur, weil sie für ihn keine Bedeutung haben. Wenn aber der Psycholog sich die Frage vorlegt, ob außer jenen in dem sozialen Zustand einer Bevölkerung begründeten Einflüssen noch Willensursachen individueller Art existiren, so darf er natürlich die im einzelnen Fall stattfindenden Abweichungen nicht vernachlässigen, denn sie beweisen ihm ja, daß solche individuelle Ursachen vorhanden sind.

Die Statistik selbst belehrt uns, daß schon in den verschiedenen Kreisen einer Bevölkerung die Einflüsse, welche die willkürlichen Handlungen bestimmen, in verschiedenem Grade sich geltend machen. Die Zahl der Verbrechen, der Selbstmorde, der Heirathen vertheilt sich je nach Alter, Geschlecht, Vermögen, Beruf u. s. w. in sehr verschiedener Weise. Sobald also die Statistik mehr in's Detail geht, weist sie auch Einflüsse speziellerer Art auf, die in dem besonderen sozialen Zustand der betreffenden Bevölkerungskreise ihren Grund haben. Das Aeußerste aber was die Statistik leisten könnte — was ihr jedoch aus mancherlei Gründen nie möglich sein wird — wäre dies, daß sie bis zu solchen Bevölkerungskreisen zurückgienge, die in Bezug auf alle äußeren Verhältnisse genau unter denselben Einflüssen sich befänden, deren Alter, Geschlecht, Beruf u. s. w. vollkommen übereinstimmten. Die Statistik würde uns dann auch für diese engsten Bevölkerungskreise konstante Zahlen der willkürlichen Handlungen angeben, wir würden aus diesen Zahlen gleichsam die Kraft berechnen können, mit welcher jedes einzelne Individuum zu irgend einer willkürlichen Handlung hingezogen würde, — aber so lange nicht jedes Individuum auch dieser Kraft nachgiebt, müssen wir immer noch einen persönlichen Faktor zu Hülfe nehmen, wenn wir die einzelne willkürliche Handlung begreifen wollen.

Jene Ursachen des Willens, die in dem gesellschaftlichen Zustand eines Volkes begründet sind, und die uns die Statistik nachweist, stehen innerhalb des Kausalzusammenhangs der Natur, und damit ist also der Beweis geliefert, daß der Wille nicht ohne Kausalität ist. Die Statistik kann aber nie mehr leisten, als daß sie uns die äußeren Ursachen des willkürlichen Handelns enthüllt, über dessen innere Ursachen läßt sie uns vollkommen ungewiß. Diese inneren Ursachen bilden den persönlichen Faktor, der seiner Natur nach allen statistischen Beobachtungen entrückt ist. Ob dieser persönliche Faktor nach Kausalität wirkt oder nicht, darüber können unsere bisherigen Untersuchungen schlechterdings nichts entscheiden.

Der persönliche Faktor tritt mit den andern Faktoren der Willens-

bestimmung in mannigfachen Konflikt. Wir haben hervorgehoben, daß der Gesammtwille ein Bestimmungsgrund des Einzelwillens sei, aber erst das Hinzutreten des persönlichen Faktors entscheidet, ob die Wirkung, die der Gesammtwille anstrebt, in der That in dem Willen des Individuums zur Geltung kommt. Ebenso ist der soziale Zustand sowohl der ganzen Bevölkerung als des speziellen Bevölkerungskreises, in welchem das Individuum steht, fortwährend von bestimmendem Einfluß, aber auch hier geschieht der einzelne Willensakt niemals ohne den Hinzutritt des persönlichen Faktors.

Was ist nun dieser persönliche Faktor, der so räthselhaft in die Kette der Naturwirkungen sich einmengt, und der unter allen Faktoren, die den Willen bestimmen, der einzig unentbehrliche ist? Ich habe früher schon bemerkt, daß die Ursachen des Willens im Wesentlichen unbewußter Natur sind. Dies gilt sogar von den äußeren Faktoren der Willensbestimmung. Aber diese haben die Eigenschaft, daß sie sämmtlich leicht in's Bewußtsein erhoben werden können. Sie sind deßhalb in demselben oft schon gegenwärtig, noch bevor der Wille zur Aeußerung kommt. Die willkürliche Handlung wird dann zur überlegten und absichtlichen Handlung.

Aber selbst nachdem alle äußeren Bestimmungsgründe des Handelns zum Bewußtsein gebracht sind, ist damit doch der Wille noch nicht determinirt. Wir bezeichnen darum alle jene äußeren Faktoren niemals als Ursachen, sondern stets nur als Motive des Willens. Zwischen Motiv und Ursache ist ein wesentlicher Unterschied. Eine Ursache führt mit Nothwendigkeit ihren Erfolg herbei, ein Motiv nicht. Eine Ursache kann zwar durch eine andere Ursache aufgehoben oder in ihrer Wirkung verändert werden, aber immer ist dann in dieser Veränderung noch der Effekt der ersten Ursache zu spüren und sogar in seiner Größe zu messen. Ein Motiv aber kann nur entweder den Willen bestimmen oder ihn nicht bestimmen, und im letzteren Fall ist keinerlei Wirkung desselben mehr nachzuweisen.

Diese unsichere Verknüpfung zwischen dem Motiv und dem Willen hat ihren einzigen Grund in der Existenz des persönlichen Faktors. Indem dieser alle Motive als ungenügend zur wirklichen Erklärung einer Handlung erscheinen läßt, können dieselben niemals zwingende Ursachen, sondern immer nur bestimmende Gründe sein. Die Motive des Willens sind aber nur deßhalb zur Erklärung ungenügend, weil die Beschaffenheit des persönlichen Faktors selbst und die Art, wie er mit äußern Faktoren zusammenwirkt, vollkommen uns unbekannt sind. Doch dürfen wir daraus, daß ein wirkungslos gebliebenes Motiv, sobald der

Wille einmal entstanden ist, an diesem keine Spur mehr zurückläßt, den Schluß machen, daß das äußere Motiv mit dem inneren Faktor nicht etwa nach der Art der zusammengesetzten Ursachen in der Natur wirkt, sondern daß einzig und allein die Persönlichkeit unmittelbare Ursache der Handlung ist, daß also das Motiv selbst direkt nur auf die Persönlichkeit wirkt. Wir können daher auch nicht eigentlich von einem persönlichen Faktor reden, da dieser Begriff noch die Mitwirkung anderer Faktoren voraussetzt, sondern wir müssen, insofern alle unmittelbaren Ursachen des willkürlichen Handelns aus der Persönlichkeit hervorkommen, in dem innersten Wesen der Persönlichkeit, in dem Charakter den Ursprung des Willens suchen.

Der Charakter ist die einzige unmittelbare Ursache der willkürlichen Handlungen. Die Motive sind immer nur deren mittelbare Ursachen. Zwischen den Motiven und der Kausalität des Charakters besteht der große Unterschied, daß jene entweder an sich schon bewußt sind oder leicht in's Bewußtsein übersetzt werden können, während diese Kausalität absolut unbewußt bleibt.

Ueberall beurtheilen wir den Menschen darnach, wie der Charakter sich den äußern bestimmenden Motiven gegenüber verhält. So entnehmen wir allerdings bis zu einem gewissen Grade die Beschaffenheit des Charakters aus den willkürlichen Handlungen, aber wir bestimmen denselben damit nur nach seinen Wirkungen und können ihn deßhalb auch nie anders definiren als nach der Beschaffenheit seiner Wirkungen. In ihrem eigentlichen Wesen bleibt uns die Persönlichkeit immer ein Räthsel. Sie ist das unbestimmbare „Ding an sich", das doch fortan lebendig in die Erscheinungswelt eingreift.

Wir kommen überall wo wir bis an die Grenze des Denkens dringen nothwendig auf ein solches Räthsel zurück. Diesmal aber steht der dunkle Punkt mitten im Licht klar erkennbarer Ursachen und Wirkungen. Die Motive, die den Willen bestimmen, sind Theile des allgemeinen Kausalzusammenhangs, der persönliche Faktor aber, durch den der Wille erst wird, läßt sich nicht in den Zusammenhang einreihen. Ob dieses innerste Wesen der Persönlichkeit, auf dem schließlich alle Unterschiede der Individuen beruhen, selbst der Kausalität unterworfen sei, kann auf dem Boden der Erfahrung unmittelbar nicht entschieden werden.

Wenn man gesagt hat, der Charaker des Menschen sei ein Produkt von Luft und Licht, von Nahrung und Klima, von Erziehung und Schicksalen, er sei durch all' diese Einflüsse nothwendig vorausbestimmt wie jede Naturerscheinung, so ist dies eine völlig unerweisbare Behaup-

tung. In Erziehung und Schicksale greift der Charakter selbst schon bestimmend ein, man macht also hier zur Wirkung was theilweise schon Ursache ist. Die Thatsachen der psychischen Vererbung aber machen es im höchsten Grade wahrscheinlich, daß, wenn wir im Stande wären bis zum Anfangspunkt des individuellen Lebens zurückzugehen, hier schon ein selbständiger Kern der Persönlichkeit uns entgegenträte, der nicht von außen bestimmt sein kann, weil er jeder äußern Bestimmung vorangeht.

Anderseits läßt sich jedoch ebenso wenig aus unmittelbarer Erfahrung beweisen, daß der Charakter nicht ausschließlich ein Produkt der sämmtlichen äußeren Verhältnisse sei, die auf ihn einwirken. Ob zwei Menschen, deren ganzes Leben vollkommen identisch verliefe, in ihren Charaktereigenschaften übereinstimmen würden, läßt sich deßhalb nicht entscheiden, weil jene Voraussetzung in der Erfahrung nicht vorkommt. Soweit aber die mangelhafte Erfahrung überhaupt ein Resultat auszusprechen gestattet, dürfen wir wohl behaupten, daß die Wahrheit zwischen den zwei extremen Ansichten in der Mitte liegt, daß der Charakter ebensowohl Erzeugniß der Lebensschicksale, als ein ursprünglich selbständiges Eigenthum der Persönlichkeit ist. Doch wir haben oben schon angedeutet, daß die Frage nach der Kausalität des Charakters hiermit noch keine Antwort hat. Zwar stellt sich der individuelle Charakter uns dar einerseits als bedingt durch eine Reihe äußerer Einwirkungen, anderseits als vorausgehend jeder äußern Bedingung, und wir können darnach denselben als zum Theil im Zusammenhang der Kausalität stehend und als zum Theil der Kausalität entrückt bezeichnen. Aber dieser Schluß hat nur für das Individuum seine Gültigkeit. Jener im individuellen Leben der Kausalität ermangelnde Anfang des Charakters kann in einem allgemeineren Lebenszusammenhang seine Kausalität finden.

Insofern der Charakter die letzte Ursache des Willens ist und zugleich nicht in dem Einzelnen seine kausale Bestimmung hat, wird dadurch die Frage, ob dem Einzelnen seine Thaten zugerechnet werden können oder nicht, unmittelbar entschieden. Eigentlich findet diese Frage schon in der Thatsache des Freiheitsbewußtseins und der praktischen Folgerung, die wir an sie knüpfen müssen, ihre Erledigung. Aber vielleicht ist das Freiheitsbewußtsein selbst nur eine Folge jener relativen Unbedingtheit des Charakters. Die Strafe kann und will nicht die äußern Veranlassungen des Verbrechens treffen, sondern den Verbrecher selbst, d. h. seinen aus eigener Kausalität wirkenden Charakter. Sollte aber dieser auch in einem allgemeineren Lebenszusammenhange eine gleichsam außer ihm stehende Kausalität finden, so müssen wir, um nun

das Recht der Strafe im gehörigen Licht zu sehen, dieselbe auch von dem Standpunkt dieses allgemeineren Zusammenhangs betrachten. Hier ist es nun das unveräußerliche Recht, das jeder Gesellschaft zugestanden werden muß, sich selbst gegen die Uebergriffe ihrer eigenen Glieder zu schützen. Denn der Gesammtwille steht in dieser Beziehung ebenso unbedingt über dem Einzelwillen, wie der letztere über die Organe gebietet, die das eigene Selbst bilden.

Das Individuum hat den Keim seines Charakters in's Leben mitgebracht. Es stehen uns zwei Annahmen offen, um die Existenz und Beschaffenheit dieses ursprünglichen Keims zu begreifen. Wir können entweder sagen: in jedem Individuum ist der Keim des Charakters eine neue Schöpfung, oder wir können denselben als ein Produkt der in den vorausgehenden Generationen enthaltenen Bedingungen ansehen. Die Entscheidung dieser Alternative wird wesentlich von der allgemeinen Naturauffassung abhängen, der man den Vorzug giebt. Wer jede besondere Thierart als eine ursprüngliche Schöpfung ansieht, für den hat es keine Schwierigkeit mehr, auch bei der Erzeugung des Individuums einen Schöpfungsakt vorauszusetzen, der diese oder jene körperlichen und geistigen Kräfte aus dem Nichts hervorbringt. Wer aber an eine zusammenhängende Entwicklung glaubt, wer nicht geneigt ist die Kastenscheidung der menschlichen Gesellschaft in vergrößertem Maßstab in der Natur wiederzufinden, der wird jene Alternative bald bei sich entschieden haben. Für alle geistigen und körperlichen Fähigkeiten ist ein gewisser Keim schon auf den frühesten Entwicklungsstufen des Individuums vorhanden. Dieser Keim ist aber nicht das Produkt einer unerklärlichen Willkür, die blind ihre Gaben vertheilt, sondern er entsteht mit Naturnothwendigkeit aus der Beschaffenheit der Erzeuger und aus den Bedingungen der Erzeugung. Daß diese beiden ursächlichen Momente es sind, die dem Keim des Individuums seine Eigenthümlichkeit geben, sagt uns die Erfahrung. Aber wenn wir uns unterfangen wollen, dem Kausalzusammenhang, den wir hier vorfinden, in's Einzelne nachzugehen, dann läßt uns freilich die Erfahrung im Stiche. Denn weder sind wir im Stande in die Bedingungen der Erzeugungen einen Einblick zu gewinnen, noch vermögen wir jemals die dem individuellen Leben angehörenden Momente, die sogleich auf die Keime verändernd einwirken, aus der Beobachtung zu eliminiren. Was uns aber hauptsächlich veranlaßt in dieser kausalen Verknüpfung der Besonderheit des Individuums mit der Generation, die ihm vorangeht, keine Lücke mehr offen zu lassen, sondern aus den Spuren des Zusammenhangs, welche uns die Erfahrung bietet, sogleich auf ein festes Gesetz ursprüng-

licher Verknüpfung zu schließen, ist der einheitliche Gesichtspunkt, den wir damit für das ganze geistige Werden des Menschen gewinnen. Wenn wir jeden Keim als eine neue Schöpfung ansehen, auf welchen dann erst die Einflüsse des individuellen Daseins gestaltend wirken, so besteht ein schwer begreiflicher Widerspruch zwischen dem ersten Anfang und dem weitern Fortgang. Wenn wir aber jenen Keim selbst als ein Entwicklungsprodukt betrachten, so haben wir damit für Anfang und Fortgang eine Reihe vollkommen gleichartiger Verursachungen. Wir haben dann erst das individuelle Leben in einen allgemeineren Kausalzusammenhang eingereiht.

Das spezielle Problem der Entstehung des individuellen Charakters hat uns unversehens auf die Frage nach der Entstehung der Persönlichkeit überhaupt geführt. Mit dieser ist auch der persönliche Charakter in den Kausalzusammenhang der Natur gebracht. Aber er liegt in seinem Ursprung jenseits der Einflüsse, die auf die Persönlichkeit einwirken: er ist nur insofern ursächlich bestimmt, als die Persönlichkeit selber ursächlich bestimmt ist. Indem diese aus einem jenseits ihrer Existenz liegenden Kausalzusammenhang hervorwächst, weist auch die erste Ursache der Willensbestimmung über den Bereich des Einzellebens hinaus und kann daher niemals aus den Faktoren des letzteren berechnet werden. Jene über dem Einzelleben stehende erste Ursache endlich ist selbst aus einem noch entfernteren Kausalzusammenhang erwachsen, dessen Rückverfolgung erst in der Unendlichkeit, in dem ursächlichen Zusammenhang des ganzen Weltlaufs ein Ende hat. So aufgefaßt gewinnt die religiöse Anschauung, die den Willen symbolisch als ein Geschenk der Gottheit bezeichnet, ihre Berechtigung. —

In dem Ursprung des Charakters aus einem über das individuelle Leben hinausreichenden Kausalzusammenhang ist es begründet, daß uns nicht bloß die innerste Verursachung des Willens immer unbekannt bleibt, sondern daß wir eine Ahnung davon haben, diese Unbekanntschaft sei eine nothwendige. Hierin liegt der Unterschied zwischen Wille und Zufall, die man vom Standpunkt des Determinismus aus so oft in Parallele gebracht hat. Der Zufall beruht auf einem Mangel unserer Kenntnisse, der möglicher Weise aufgehoben werden kann und bei dem wir diese Möglichkeit einsehen, weil es sich schon hundertfältig ereignet hat, daß was anfangs Zufall war später als Gesetz erkannt wurde. Der Wille aber beruht auf einem nothwendigen und unzerstörbaren Mangel unseres Wissens. Schon die Erfahrung erzeugt in uns die Vermuthung, daß wir die wesentlichen Ursachen des Willens niemals erfahren können. Denn noch keinen einzigen Willensakt haben wir mit

Nothwendigkeit aus seinen Ursachen abzuleiten vermocht, während wir tausend scheinbare Zufälligkeiten auf ihre Gesetze zurückführten. Deßhalb sind wir auch geneigt, ein zufälliges Ereigniß in der äußern Natur nur als eine *scheinbare* Ausnahme vom Kausalgesetz gelten zu lassen, dagegen den Willen als eine *wirkliche* Ausnahme anzusehen. Den tieferen Grund für diesen augenfälligen Unterschied haben wir offenbar darin zu suchen, daß der Charakter, aus welchem jede Willensäußerung stammt, seinen Ursprung jenseits des individuellen Lebens und Bewußtseins hat. Dies ist die Ursache, weßhalb die letzten Gründe des Wollens uns *absolut unbewußt* bleiben. Je mehr die Lebenserfahrungen auf einen Charakter bestimmend eingewirkt haben, um so sicherer getrauen wir es uns auch vorauszusagen, wie derselbe in einem gegebenen Fall handeln werde. So erhält der Wille, je reifer er wird, und je mehr er sich von seiner ursprünglichen Naturbestimmtheit entfernt, auch immer mehr eine Richtung, die der kausalen Nothwendigkeit nahe kommt. —

Der Charakter ist, den äußeren Bestimmungsgründen oder Motiven gegenüber, die *innere* Ursache des Willens. Aber diese Trennung zwischen Motiv und Ursache läßt sich, so bedeutungsvoll sie theoretisch ist, praktisch schwer einhalten. Denn die äußern Bestimmungsgründe wirken selbst zum Theil verändernd auf den Charakter ein und werden so auf mittelbarem Wege zu Ursachen. Diese Wirkung der äußern auf die innern Bestimmungsgründe kann nur zu Stande kommen, indem gleichsam die äußeren in innere Bestimmungsgründe sich umwandeln. In der That wirken die Motive erst, indem sie zu *Vorstellungen* werden. In jeder Handlung liegt eine Anticipation der Zukunft. Wir können nichts wollen was wir nicht vorher uns vorstellen. Der Wille nimmt immer voraus was er erst durch die Handlung erreicht. Hierdurch grenzt das Wollen unmittelbar an das Begehren. Auch die Begierde anticipirt die Zukunft: sie strebt nach Vernichtung einer vorhandenen Unlust oder nach Erzeugung einer künftigen Lust. Aber die Begierde enthält an und für sich noch nicht das Bewußtsein der Handlung und also auch noch nicht das Bewußtsein des Könnens. Das Können aber ist es erst was das Wollen uns möglich macht. Die Begierde erzeugt, wenn sie zur Handlung führt, die Handlung zunächst nicht mit Bewußtsein sondern instinktiv. Wo die Begierde zum Bewußtsein kommt und erst in diesem zur Handlung übergeht, da ist sie nur als Motiv vorhanden.

Die Begierde ist eines der gewöhnlichsten Motive willkürlicher Handlungen. Aber es ist damit nicht gesagt, daß jede Handlung, die

aus der Begierde entsteht, willkürlich sei. Zum Motiv, d. h. zum Bestimmungsgrund des Willens, wird die Begierde erst dann, wenn sie nicht nur zum Bewußtsein kommt, *bevor* sie eine Handlung erregt, sondern wenn auch die Handlung selbst mit Bewußtsein ausgeführt wird. In unzähligen Fällen entsteht die Handlung momentan mit der Begierde, in andern Fällen ist zwar die Begierde vorher da, aber bei dem Entstehen der Handlung ist dennoch das Bewußtsein unbetheiligt. So hat vielleicht die größte Zahl instinktiver Handlungen gerade in dem Begehren ihre Quelle.

Es erhellt aus dieser Darstellung, wie unrichtig es ist, wenn man — wie dies häufig geschah — zwischen Begierde und Willen einen gewissen Gegensatz annahm. Man glaubte das Wesen des Willens in der Bekämpfung der Begierde erkannt zu haben. Hier war richtig beobachtet, daß das Begehren dem Wollen gegenüber das Frühere ist. Aber statt den Willen aus der Begierde entstehen zu lassen, ließ man die Begierde durch den Willen vernichtet werden.

Ihren wesentlichen Grund hatte diese Anschauung in einem mangelhaften Begriff des Begehrens. Man identificirte das Begehren überhaupt mit dem *sinnlichen* Begehren und übersah, daß es auch ästhetische, intellektuelle, sittliche Begierden, daß es überhaupt so viel Formen und Färbungen des Begehrens als Formen und Färbungen des Fühlens giebt. Hatte man beobachtet, daß die sinnliche der sittlichen Begierde weichen mußte, so wurde dies gedeutet, als wenn die Begierde dem Willen unterlegen wäre. Den Kampf *verschiedener* Motive des Willens übersetzte man in einen Kampf des Willens selber mit *einem* seiner Motive.

Es war in dieser Anschauung begründet, daß man nur dem *Menschen* einen Willen zuerkannte, bei den *Thieren* aber denselben leugnete. Bei diesen sollten alle Handlungen aus der sinnlichen Begierde entstanden sein. Wenn diese nur *eines* der Motive des willkürlichen Handeln ist, wie wir nachgewiesen haben, so fällt damit jene Unterscheidung von selber. Viele Handlungen der Thiere sind aber entschieden gar nicht Produkte des Begehrens, sondern einer verständigen Ueberlegung. Nur spielt allerdings der sinnliche Trieb bei dem Thier eine wichtigere Rolle, und überhaupt sind die Motive, die seinen Willen bestimmen, kleiner an Zahl. Doch läßt die Beobachtung unzweifelhaft, daß beim Thier ebensowohl wie beim Menschen zuweilen sogar ein Schwanken zwischen mehreren Motiven, eine *Wahl* sich findet.

Die Wahl entsteht, wo die bewußte Ueberlegung zwischen verschie-

denen Begehrungen schwankt, zweifelhaft, welche sie bevorzugen soll. Die Wahl geht sehr häufig dem Willen voran: sie geht ihm dann immer voran, wenn es verschiedene bewußte Motive des Handelns giebt. Aber der Wille setzt nicht nothwendig die Wahl voraus, und noch weniger ist er mit der Wahl identisch. Sobald der Wille einmal da ist, hört jede Erwägung auf, die Motive streiten nun nicht mehr gegen einander: das eine Motiv hat gesiegt, und von den andern ist in der Handlung nichts mehr zu sehen. Aber die Handlung braucht nicht nothwendig aus einem Streit von Motiven entstanden zu sein. Ein einziges Motiv genügt, um den Willen fest zu bestimmen. Ja in den meisten Fällen bemächtigt das herrschende Motiv so schnell sich des Willens, daß nicht einmal dieses herrschende Motiv klar zum Bewußtsein kommt, noch viel weniger die unterdrückten Motive, die vielleicht im Unbewußten mit ihm gekämpft haben. Denn der Begriff der Wahl schließt ein bewußtes Gegeneinanderabwägen der verschiedenen Motive ein, und ein Motiv, das etwa nicht zum Bewußtsein kommt, hat auch mit der Wahl nichts zu thun. Der Wille aber kann wirksam werden, ohne daß nur ein einziges seiner Motive im Bewußtsein steht, der Wille ist nur der Impuls zu einer Handlung, deren Ziel dem Wollenden zuvor schon bewußt ist. Man kann sich aber ein Ziel setzen, ohne sich Rechenschaft über den Grund zu geben.

Indem man den Willen in einen gewissen Gegensatz zu der Begierde brachte, verfuhr man gerade umgekehrt wie der gemeine Sprachgebrauch, der die Begriffe Wollen und Begehren oft mit einander verwechselt. Er behauptet von Allem was er anstrebt, er wolle es, und setzt so ein Motiv des Willens für den Willen selber. Er erwägt nicht, daß im Moment, wo das Streben zur That werden soll, leicht andere Motive dieselbe rückgängig machen können, oder daß sie vielleicht an Hindernissen scheitern wird. Nicht selten spricht man selbst da noch von einem Wollen, wo die Unmöglichkeit der Ausführung sicher vorausgesehen und daher die That gar nicht unternommen wird. So wird der Wille mit dem Wunsche verwechselt. Wir wünschen zuweilen was wir nicht wollen dürfen oder was wir nicht wollen können. Dort sind es vielleicht sittliche Bestimmungsgründe, die einem Wunsch, der aus der sinnlichen Begierde stammt, widerstreben. Hier ist es die Unmöglichkeit das erwünschte Ziel zu erreichen, die jede Willensanstrengung unmöglich macht. Wo der Gegenstand unseres Begehrens im Bereich des Unmöglichen liegt, da wird der Wunsch zum „frommen Wunsch", eine Bezeichnung, die von der trü-

den Annahme ausgeht, daß das Gute gewöhnlich im Leben nicht eintritt.

Die Begriffsvermengung des Willens mit der Begierde und mit dem Wunsche hängt innig zusammen mit jener Auffassung des Willens, die denselben mit der Wahl identificirt. Die Wahl schwankt zwischen verschiedenen Begierden. Wir können Mehreres wünschen, aber wir können nur Eines wollen. Indem man, das Wollen dem Wählen gleichsetzend, in den Willen selbst die Unbestimmtheit der zukünftigen Entscheidung hineintrug, die nur in Bezug auf seine Motive vorhanden ist, wurde wesentlich die Ansicht von der absoluten Autonomie des Willens gestützt. Sobald man einmal zugiebt, daß mit dem Willen die Wahl schon vorüber ist, und daß also im Willen keinerlei Zweideutigkeit mehr existirt, so kann man auch ihn selbst nicht mehr der Kausalität berauben, sondern es ließe sich das höchstens noch in Bezug auf seine Ursachen behaupten. In der That entspringt auch das ganze Freiheitsbewußtsein nicht aus dem Willen selbst, sondern hauptsächlich daraus, daß in unserm Bewußtsein einzelne Vorstellungen als Willensmotive gegenwärtig zu sein pflegen, während die ursprüngliche Ursache der Willensbestimmung absolut unbewußt bleibt. Daher tragen wir im Bewußtsein die Ueberzeugung, daß der Wille gleich leicht nach verschiedenen Richtungen wirken könne, und diese Ueberzeugung kann niemals verschwinden, weil in diesem Fall der Blick in's Unbewußte, das auch hier das letzte Gesetz der Erscheinungen birgt, uns auf immer versagt ist.

Wir haben vorhin bemerkt, daß der Wille keineswegs unbedingt eine Wahl voraussetzt, daß nicht einmal ein einziges Motiv, sondern nur das Ziel der Handlung im Bewußtsein zu stehen braucht. Insofern ist jede bewußte Handlung zugleich eine willkürliche Handlung. Aber wir müssen dabei wohl unterscheiden solche Handlungen, die erst nachträglich in's Bewußtsein erhoben werden, und solche, die von Anfang an im Bewußtsein ablaufen. Nur diese letzteren, bei welchen das Bewußtsein des Handelns schon da ist, ehe noch das Handeln selber beginnt, sind willkürlich zu nennen. Wir sehen somit, daß der Wille eigentlich bloß eine besondere Seite des bewußten Lebens ist. Die Eigenschaft des Willens ist die Fähigkeit des bewußten Handelns. Dem bewußten muß aber nothwendig ein unbewußtes Handeln in der Entwicklung vorausgegangen sein. Wir haben gesagt, Niemand vermöge etwas zu wollen, wovon er nicht weiß, daß er es könne; mit andern Worten: bewußt kann nur derjenige handeln, dem mancherlei Handlungen schon zum Bewußtsein gekommen sind. Wer

durch Handlungen etwas erreichen will, muß mit der Tragweite derselben zuvor schon vertraut sein. So folgt demnach nothwendig, daß das willkürliche das instinktive Handeln voraussetzt. Wir finden hier nur einen speziellen Fall des allgemeinen Bedingtseins der bewußten durch die unbewußten psychischen Prozesse. Im Gebiet des Handelns fällt uns die Nothwendigkeit dieses Bedingtseins deßhalb mehr als sonst in die Augen, weil das Handeln nicht wie die sonstigen psychischen Prozesse im Innern verschlossen bleibt, sondern nach außen tritt und dadurch der objektiven Beobachtung unmittelbar zugänglich wird.

Sobald das Bewußtsein entsteht, muß sich nothwendig aus den längst bestehenden Reflexen und Instinktbewegungen das willkürliche Handeln hervorbilden. Zuerst faßt das Bewußtsein jene Bewegungen auf, nachdem sie geschehen sind; dann wird es sich in den Bewegungsempfindungen der Bewegungen während ihres Geschehens bewußt; es lernt die Bewegung als eine eigene Thätigkeit kennen; und es gelangt schließlich dazu im Anfang der Bewegung schon das Ende vorauszusehen. Durch diese Erfahrungen bemächtigt sich erst das vorstellende Subjekt der eigenen Körperlichkeit und vermag nun was zuerst bloß in der Vorstellung lag durch die Handlung wirklich zu machen.

In dieser Entwicklung der willkürlichen Handlungen liegt auch eine Thatsache begründet, die schon längst bekannt ist aus der Beobachtung. Wir wissen nämlich, daß, wenn wir eine Handlung mit Willkür ausführen, deßhalb keineswegs jeder einzelne Akt und Moment der Handlung durch unsern Willen gelenkt wird. Bewußtsein und Wille sind meist nur beim ersten Anstoß der Bewegungen thätig, überlassen aber deren weiteren Ablauf dem Instinkte, der sie mit einer Sicherheit ausführt, wie es der Wille vielleicht nicht vermöchte. Lege ich einen bestimmten Weg zurück, so ist es mein Wille, der meinen Schritten die Richtung giebt, die einzelnen Gehbewegungen aber werden vollkommen unwillkürlich ausgeführt. So ist überhaupt fast immer nur der Anfangspunkt der Handlung Gegenstand der unmittelbaren Willensführung, der weitere Verlauf macht sich von selber, unwillkürlich und unbewußt. Leicht erklärt sich uns diese Thatsache, wenn wir erwägen, daß der Wille sich stets der vorhandenen Reflex- und Instinktbewegungen bemächtigt: diese sind, wenn der Wille entsteht, schon in einer bestimmten Form eingeübt, so daß, wenn nur der Impuls zum Beginn der Bewegung gegeben ist, die ganze übrige Bewegung dann nachfolgt. Es erklärt sich uns hieraus ferner, daß bei allen

Bewegungen, die wir in dieser Weise noch nicht instinktiv geübt haben, anfänglich die Willensanstrengung weit bedeutender ist: hier muß wirklich das Bewußtsein jedem einzelnen Moment der Handlung folgen, der Wille muß in jedem Moment einen neuen Impuls geben. Und hier macht es dann erst eine längere willkürliche Einübung der Bewegung möglich, daß dieselbe späterhin gleichfalls im größten Theil ihres Verlaufes zur instinktiven Bewegung wird. —

Siebenundfünfzigste Vorlesung.

So scharf sich theoretisch die Grenze ziehen läßt zwischen instinktiven und willkürlichen Handlungen, so gehört doch praktisch die Unterscheidung beider oft zu den schwierigsten Aufgaben. Es ist dies leicht erklärlich, wenn wir erwägen, wie sehr diese Handlungen fortwährend ineinandergreifen. Bald bemächtigt sich der Wille einer Bewegung, die anfänglich bloß der Instinkt ausführt, bald sinkt eine ursprünglich willkürliche Handlung zum instinktiven Thun herab. So fällt es denn manchmal schon der Selbstbeobachtung schwer, an den eigenen Handlungen zu unterscheiden, was der Wille und was der Instinkt thut. Der objektiven Beobachtung aber wird, wenn sie nicht durch Kombination mit andern Thatsachen folgern kann, manchmal eine Unterscheidung völlig unmöglich. Andern Geschöpfen vermögen wir nicht in ihr Bewußtsein hineinzublicken, es versteht sich also von selbst, daß sich hier nicht bestimmt sagen läßt, ob eine gegebene Handlung aus dem Bewußtsein stammt oder nicht. Die Selbstbeobachtung aber täuscht uns leicht, weil sie manchmal den ganzen Verlauf einer Handlung im Bewußtsein zu finden glaubt, während eigentlich nur Anfang oder Ende in demselben vorhanden sind. Hierzu kommt, daß man von Instinkt und Wille oft äußerst unklare Begriffe hat. Wie Verschiedenes man unter dem Instinkt versteht, haben wir früher zur Genüge erörtert. Der Wille aber ist innig an das Bewußtsein gebunden, und indem man dieses meist über das ganze Seelenleben ausdehnte, wurde natürlich auch der Wille zu einem völlig verschwimmenden Begriffe. Endlich war nicht einmal hinreichend klar festgestellt, was unter der Reflexbewegung zu verstehen sei. So kam es, daß die nämliche Er-

scheinung, die dem Einen Aeußerung des Bewußtseins und des Willens schien, von einem Andern als reiner Reflexmechanismus aufgefaßt wurde, und nicht selten hatte hier keine der streitenden Parteien eigentlich Recht.

Man nahm früher allgemein an, daß ein enthauptetes oder ohne Hirn geborenes Thier nur noch fähig sei Reflexbewegungen auszuführen. Da viele Gründe uns bestimmen das Gehirn als Sitz des Bewußtseins und Willens anzusehen, so dachte man sich, mit der Wegnahme des Gehirns könnten nur jene Bewegungsübertragungen stattfinden, wie sie auch das kleinste Stück Rückenmark, das Empfindungs- und Bewegungsfasern mit deren Verbindungszellen enthält, noch ermöglicht. Man glaubte, der wesentliche Unterschied zwischen Gehirn und Rückenmark müsse darin bestehen, daß jenes als selbständiges Centralorgan den Bewegungsnerven Impulse ertheile, während dieses nur auf die von außen kommenden Impulse durch Bewegungen reagiren könne.

Diese durch Deduktion gewonnene Anschauung schien sich in der That in der Erfahrung zu bestätigen. Der Rumpf und die Glieder enthaupteter Thiere pflegen bewegungslos zu bleiben, bis man etwa eine Hautstelle reizt, wo dann jene regelmäßige, anscheinend zweckmäßige Bewegung eintritt, wie wir sie früher bei der Darstellung des Reflexvorgangs geschildert haben.

Dennoch kommen in solchen Fällen Erscheinungen zur Beobachtung, die nicht recht in das Schema des Reflexmechanismus hineinpassen wollen. Ein enthaupteter Frosch, dessen Pfote man mit dem Messer reizt, begnügt sich nicht damit die gereizte Stelle zu berühren, sondern er greift heftig mit der Pfote gegen das Instrument und sucht dasselbe abzuwehren. Manchmal streifen sich Frösche, deren eines Bein man angebunden hat, geschickt mit dem Fuß der andern Seite die Schlinge weg. Ebenso kommt es vor, daß Hunde nach der Enthirnung noch abwehrend nach dem Messer greifen. Bei Katzen hat man beobachtet, daß sie noch längere Zeit nach der Enthauptung mit ihren Pfoten die Halswunde reiben. Junge Hunde, denen man das große und kleine Gehirn weggenommen hat, fahren noch einige Zeit fort zu winseln und sich zu bewegen. Ja, anscheinend völlig selbständige Handlungen werden nach der Wegnahme des Gehirns noch ausgeführt. Ein enthaupteter Frosch fängt, wenn man ihn in's Wasser bringt, auf einmal von selber zu schwimmen an oder richtet sich, wenn man ihn zuvor auf den Rücken gelegt hatte, wieder auf. Ebenso hat man beobachtet, daß hirnlose Mißgeburten sich bewegten und schrieen. Ein Arzt erzählt,

daß er das Geschrei eines solchen Acephalen dadurch stillen konnte, daß er ihm den Finger in den Mund brachte, worauf das hirnlose Kind kräftig zu saugen anfieng.

Eduard Pflüger hat zu diesen Thatsachen einige höchst interessante experimentelle Beobachtungen hinzugefügt. Wenn man einem enthaupteten Frosch den Oberschenkel hoch oben mit Essigsäure betupft, so beugt derselbe immer den gereizten Schenkel und wischt durch Hin- und Herbewegen des Fußes die Säure von der betreffenden Stelle ab. Die regelmäßige Wiederkehr dieser Bewegungen bei gleichbleibender Stelle des Reizes wird alsbald dieselben als begründet in einem Reflexmechanismus auffassen lassen. Pflüger schnitt nun den Fuß des gereizten Schenkels weg und berührte wieder die nämliche Stelle mit Essigsäure. Jetzt machte der Frosch zuerst einige fruchtlose Versuche mit dem amputirten Bein, als er aber nicht damit zu Stande kam, beugte er endlich den andern Schenkel und wischte mit dem Fuß dieser Seite die Säure ab. Der kopflose Frosch nimmt also, wenn ihm der eine Fuß den Dienst versagt, einfach den andern, er wählt zwischen verschiedenen Mitteln.

Man kann diesen Versuch auf verschiedene Weise modifiziren. Wenn man z. B. einem Frosch, dessen einer Schenkel amputirt wurde, einen Punkt der entsprechenden Rückenseite mit Säure betupft, so wird das Thier anfangs unruhig, bleibt aber endlich ermüdet still liegen. Betupft man dann später eine Stelle auf der andern Körperhälfte, so wischt das Thier zuerst diese mit dem Fuß ab, greift aber dann auf einmal mit demselben Fuß nach der andern Seite hinüber und reibt nun auch die zuerst betroffene Stelle.

Diese Beobachtungen scheinen in der That auf ein Wählen zwischen verschiedenen Mitteln, auf eine gewisse Ueberlegung, die dem Handeln vorangeht, hinzudeuten. Wahl und Ueberlegung sind aber ohne Bewußtsein unmöglich. Folglich müßten wir auch dem Rückenmark einen Rest von Bewußtsein und Willkür zuschreiben. Während man auf der einen Seite unbedenklich diese Folgerung zog, machte sich auf der andern Seite das Bestreben geltend, alle jene Handlungen enthaupteter Thiere unter den Reflexmechanismus einzureihen. Aber man gieng bei diesem Kampfe auf der einen Seite von einer unerwiesenen Annahme aus, auf der andern Seite suchte man sogar die Thatsachen bloß zu Gunsten der metaphysischen Hypothese einer im Gehirn residirenden untheilbaren Seelenmonade zu deuten. Die Vertheidiger der Autonomie des Rückenmarks nämlich setzten voraus, daß jede Handlung, die unserer Beobachtung als überlegt und zweckmäßig erscheint, auch

aus einer bewußten Ueberlegung und Zwecksetzung herstamme. Die Beschützer der Hirnseele aber behaupteten, da die Seele nur im Gehirn ihren Sitz habe, so sei auch das Rückenmark gar keiner psychischen Funktionen fähig, sondern es erfolge hier Alles durch den Zwang eines physischen Mechanismus, dessen sich die Hirnseele unter Umständen zu ihren Zwecken bediene.

Bei dieser Stellung der Sache war unbedingt die erste Ansicht bei weitem im Vortheil: sie machte nur den Fehler, daß sie den Schein des überlegten Handelns sogleich für Wirklichkeit nahm, ohne vorher die Berechtigung dieser Annahme zu prüfen. Die zweite Ansicht aber stützte sich bloß auf eine Hypothese, die aus einigen Beobachtungen abstrahirt war, von welchen gerade die zu Gunsten der Selbständigkeit des Rückenmarks angeführten Thatsachen eine höchst bemerkenswerthe Ausnahme bilden. In beiden Fällen beruhte der Grundfehler schließlich auf einer unvollkommenen Einsicht in das Wesen der psychischen Funktionen. In beiden Fällen identificirte man diese mit dem Bewußtsein: die Einen nahmen an, überall wo unverkennbar psychische Aeußerungen vorkommen, sei auch ein Bewußtsein und folglich ein Wille vorauszusetzen; die Andern schlossen umgekehrt, überall wo ein Bewußtsein nicht vorausgesetzt werden dürfe, da sei es auch nicht statthaft Erscheinungen auf psychische Ursachen zurückzuführen.

Wenn nun schon die einfache Reflexbewegung, wie wir dargethan haben, als ein psychischer Akt aufgefaßt werden muß, so versteht sich damit von selbst, daß das Rückenmark auch psychischer Funktionen fähig ist. Haben wir ja doch schon in einer einzigen Ganglienzelle mit ihren Nervenfäden ein psychisches Element anzuerkennen! Aber es ist damit freilich die psychologische Dignität der einzelnen Organe des Nervensystems noch nicht festgestellt, und namentlich bleibt zu untersuchen, welcher Komplex von Elementen wohl erforderlich ist, um die Prozesse des Bewußtseins und Willens zu entwickeln.

Hier müssen wir es nun als eine Thatsache der Beobachtung anerkennen, daß beim Menschen und den höheren Thieren jedenfalls ohne Gehirn kein Bewußtsein mehr möglich ist. Die mannigfachen Ursachen der bewußtlosen Zustände treffen stets das Gehirn, sie bestehen bald in einem mechanischen Druck auf die Hirnoberfläche, bald in einer chemischen Alteration der Hirnsubstanz (nach dem Genuß narkotischer Gifte), bald endlich in inneren Veränderungen der Hirnmasse, wie in Folge von Entzündungen und krankhaften Neubildungen. Auch bei Thieren hören vollkommen selbständige Bewegungen nach der Enthirnung auf. Ohne daß irgendwie ein äußerer Reiz auf das Thier einwirkt, sei es

auch nur eine unbequeme Lage, in welcher es sich befindet, oder das bespülende Wasser, wird man stets Ruhe beobachten. Es ist deßhalb auch immer nur die eigenthümliche Beschaffenheit der auf äußere Reize stattfindenden Bewegungen gewesen, aus der man auf ein zurückgebliebenes Bewußtsein schloß. Offenbar aber wirkt ein Wille, der nur durch direkte äußere Reize wachgerufen wird, schon nicht mehr vollkommen nach der Analogie desjenigen Willens, den wir aus unserm eigenen Bewußtsein kennen. Die Annahme eines sehr niederen Grades der Willensfähigkeit und des Bewußtseins läßt sich gleichfalls schwer rechtfertigen. Man dürfte dann vielleicht doch vermuthen, ein höheres Thier berge in seinem Rückenmark mindestens so viel Bewußtsein als etwa ein Wurm in seinem gesammten Nervensystem. Und doch entsprechen die Bewegungen des Wurmes ganz den Willkürbewegungen der höheren, im vollen Besitz ihres Gehirns befindlichen Thiere und sind von jenen eigenthümlichen Bewegungen, deren Anregung vom Rückenmark aus geschieht, durchaus verschieden.

Neuerdings ist ein Versuch angegeben worden, der zwar, wie ich glaube, das Fehlen eines Bewußtseins im Rückenmark nicht strenge beweist, der aber doch zeigt, wie außerordentlich das Verhalten der enthirnten von demjenigen der normalen Thiere abweicht.

„Von drei gleichzeitig gefangenen, gleich großen und reizbaren Fröschen" erzählt Goltz, dem wir diesen Versuch verdanken, „schnitt ich zweien mit der Glühschlinge die Köpfe ab, dem dritten sonst unversehrten blendete ich die Augen, um unnütze willkürliche Bewegungen desselben möglichst auszuschließen. Darauf setzte ich den zuletzt geköpften Frosch in ein weites blechernes Gefäß, dessen Boden mit dicker Leinewand bekleidet war, und brachte ihn gleich in die hockende Stellung, welche enthirnte Frösche immer annehmen und dann nicht mehr von selbst verlassen. Das Gefäß füllte ich soweit mit Wasser, daß nur ein kleiner Theil des Thieres aus demselben hervorragte. Zu dem enthaupteten setzte ich dann den geblendeten Frosch, welcher sich alsbald ebenfalls ruhig in hockender Stellung niederläßt und regungslos verharrt. Den zweiten geköpften behielt ich in der Nähe des Gefäßes unter Augen. Jetzt fieng ich an das blecherne Gefäß zu erhitzen, die Temperatur des Wassers an einem in dasselbe permanent gesenkten Thermometer ablesend. Die Zimmertemperatur war 20 Grad. Bis zur Temperatur von einigen 20 Grad bleiben beide Frösche im warmen Wasserbade ruhig sitzen. An dem Geköpften sieht man mitunter die bei Enthaupteten so häufigen Bewegungen der Schenkel. Er zieht vielleicht den Schenkel etwas mehr an, legt sich eine Zehe bequemer, Alles Be=

wegungen, wie sie der außer dem Bade verweilende auch zeigt, die also nicht mit der steigenden Temperatur zusammenhängen und die übrigens bald aufhören. Hat das Wasser die Temperatur von 20 Grad und darüber erreicht, so verändert sich die Scene. Dem behirnten Frosche beginnt es unbehaglich zu werden. Er verändert den Ort, streckt den Kopf weiter zum Wasser heraus und fängt an schneller zu athmen. Je höher die Temperatur steigt, um so ängstlicher werden seine Bewegungen. Verzweiflungsvoll schwimmt das gequälte Thier im Behälter umher, bald den Kopf weit hinausstreckend und immer geschwinder nach Kühlung schnappend, bald sich tief auf den Grund des Gefäßes tauchend, um dort den Qualen zu entrinnen. Die Hitze nähert sich gegen 30 Grad. Das Thier macht verzweifelte Sprünge, um aus dem Behälter zu entkommen. Es klimmt an den glatten Wänden empor und muß in das heiße Wasser zurückgestoßen werden. Die immer geschwinder auf und nieder fliegenden Athemmuskeln erlahmen, die Athmung setzt aus. Immer wilder werden die Schmerzensäußerungen, und endlich bei einer Temperatur von durchschnittlich 33 Grad Réaumur verendet das gequälte Thier unter tetanischen Krämpfen."

„Mittlerweile thront der geköpfte Frosch im Vollgenuß seiner Vice-Seele im Rückenmark starr und regungslos auf seinem Linnenteppich, unbekümmert um die wachsende Hitze des ihn vernichtenden Elements. Kein Glied rührt er, um dem Tod zu entrinnen, keine Schmerzensäußerung giebt sich kund. Die Markseele schläft, sie merkt die Gefahr nicht, man muß sie erst wecken, damit sie ihrer gewahr werde. Man pinselt dem geköpften Thier ein wenig Essigsäure auf die Stelle der Rückenhaut, welche aus dem Wasser hervorragt. Wohlgezielt, sicher, prompt und schnell führt es mit dem Hinterfuß die zweckmäßige Bewegung des Fortwischens aus und führt darauf wieder die Pfote an den früheren bequemen Ort zurück. Die Gefahren der steigenden Hitze machen auch auf die erwachende Markseele keinen Eindruck. Starr sitzt das Thier wieder da, soweit es nicht passiv durch die ungestümen Verzweiflungsbewegungen des lebenden Frosches bewegt wird. Der geblendete Frosch ist unter tetanischen Krämpfen gestorben, der enthirnte sitzt nach wie vor starr da. Zur Prüfung, ob sein Rückenmark noch lebt, pinsle ich ihm (33 Grad R.) wieder etwas Essigsäure auf. Man sieht ein leichtes Zucken des betreffenden Schenkels, als wenn die Wischbewegung begonnen werden solle, aber weiter erfolgt Nichts. Die Hitze steigt noch um einige Grade, und man erhält auf Reize keine Reflexbewegung mehr. Das Wasser beginnt stärker zu dampfen, das Thermometer steigt auf 40 Grad und darüber. Da, es

ist auf 45 Grad gestiegen, hebt sich in stoßweisen Rucken der Rücken des Thieres über die Wasserfläche. Der Bauch kontrahirt sich, so daß das Thier nach vorn übergekrümmt wird. Die Extremitäten werden steif und hart. Verwundert hebt man die scheinbar wiederbelebte Leiche aus dem Wasser und findet das ganze Thier hart und steif wie ein Brett. Der letzte Vorgang gehört nicht mehr dem Leben an, er war das Resultat der Wärmestarre der Muskeln."

Mit Recht macht Goltz hier geltend, ein Thier mit Bewußtsein werde nicht langsam widerstandslos und schmerzlos sich sieden lassen. Mit Recht verwahrt er sich gegen die Annahme eines schlaf- und traumähnlichen Zustandes der Rückenmarksseele, aus dem diese nur durch heftige Reize geweckt werden könne. Denn das geköpfte Thier läßt ja durch den plötzlich einwirkenden Reiz der Essigsäure sich wecken: trotzdem merkt es während dessen den heftigen Temperaturreiz nicht, der auf seine Haut wirkt. Aber es war auch keineswegs nothwendig gefordert, daß man — wie dies allerdings meistens geschehen ist — ein unvollkommenes Bewußtsein schlechterdings mit dem Zustand des Schlafes in Parallele brachte. Auch dem vollkommenen Hirnbewußtsein entgeht ein langsam und allmälig wachsender Reiz eher als ein plötzlich in voller Stärke hereinbrechender. Es ließe also z. B. der Erfolg im obigen Versuch so sich erklären, daß man sagte: das Rückenmark behält allerdings Bewußtsein, aber die Erregungsursache ist für dasselbe geringer als für das Gehirn. Dieses ist gegen die heftige Blutkongestion, welche die hohe Temperatur bedingt, empfindlicher, es werden in ihm namentlich die Centralheerde des Athmungsprozesses in Erregung versetzt, es ist ferner das Gehirn fähig eine deutliche Vorstellung der durch die Hitze drohenden Gefahr zu erzeugen; das Rückenmark perzipirt unterdessen nur den Hautreiz, in seinem Bewußtsein kann nur die Vorstellung dieses Hautreizes entstehen, aber auch sie verliert ihre Intensität, weil eine allmälig wachsende Empfindung lange nicht so deutlich wie eine plötzlich entstehende Empfindung zum Bewußtsein bringt. Man braucht, um sich hiervon zu überzeugen, nur einen Finger in Wasser, das man allmälig erwärmt, und einen andern in solches, das bereits erwärmt ist, zu tauchen. Hier bekommt man eine sehr deutliche, dort eine sehr undeutliche oder gar keine Wärmeempfindung. So ließe sich überhaupt das verschiedene Verhalten der behirnten und hirnlosen Thiere leicht zurückführen einerseits auf die größere Zahl und Mannigfaltigkeit von Angriffspunkten, die das Gehirn äußern Eindrücken bietet, anderseits auf die vollkommenere Ausbildung der selbständigen Organe, ohne daß man deßhalb dem Rücken-

mark das Bewußtsein völlig absprechen müßte. Weit entscheidender scheint dann immer noch die aus der subjektiven Beobachtung genugsam bekannte Thatsache, daß wir in bewußtlosen Zuständen zuweilen unsere Glieder bewegen, daß wir uns z. B. im tiefen Schlaf herumdrehen, ohne daran im wachen Zustand uns zu erinnern. Wenn das Rückenmarksbewußtsein diese Akte ausgeführt hat, während das Hirnbewußtsein ruhte, so müßte doch bei dem Wiedererwachen des letztern eine Perzeption der unterdessen vom Rückenmarksbewußtsein aufbewahrten Erfahrungen stattgefunden haben. Denn Bewußsein ist ohne Gedächtniß undenkbar, und wenn man auch zugeben mag, daß ein von seinem Hirn getrenntes Rückenmark auch sein getrenntes Bewußtsein hat, so wird man doch, sobald beide mit einander im Zusammenhang stehen und funktioniren, voraussetzen müssen, daß ihre Funktionen wieder zu einem einzigen Bewußtsein verschmelzen. Aber auch hier läßt sich noch einwenden, daß ein unklares Bewußtsein, wie das Rückenmark es besitzen soll, auch nur ein sehr kurzdauerndes Gedächtniß haben werde, und daß also was das Rückenmark ohne die unmittelbare Aufsicht des Gehirns erlebt diesem niemals zur nachträglichen Kontrole überliefert werde.

Demnach ist die vorliegende Frage weder aus der objektiven noch aus der subjektiven Beobachtung sicher zu beantworten: jene giebt uns zweideutige Erscheinungen, die Resultate dieser sind nicht einwurfsfrei. Was bleibt hier übrig, nachdem anscheinend alle Untersuchungswege versucht und unzugängig gefunden sind? Es wird nur das Eine noch möglich sein, daß wir erwägen, welche der streitenden Ansichten mit den von andersher entnommenen Entwicklungsgesetzen des Bewußtseins sich vereinigen lasse. In der That mußte es uns schon mannigfach fühlbar werden, daß die Gegensätze meist nicht aus den Thatsachen, über die im Wesentlichen alle Beobachter einig sind, sondern aus der Verschiedenheit der Meinungen über das Wesen des Bewußtseins hervorgiengen.

Es hat sich uns nun das Bewußtsein dargethan als ein Entwicklungsprodukt des unbewußten Seelenlebens, das sich aus diesem unter wesentlicher Theilnahme der eigenen Bewegungen des Körpers hervorbildet. Hieraus ergiebt sich nothwendig, daß auch schon Bewegungen vor dem Bewußtsein existiren. In der That haben wir dieselben unter dem Namen der Reflexbewegungen und der Instinkthandlungen bereits kennen gelernt. Beide stehen in innigem Zusammenhang, indem viele Instinkthandlungen kaum von den Reflexbewegungen zu trennen sind und häufig durch den metaphorischen Gebrauch

gewisser Reflexe sich unmittelbar aus diesen hervorbilden, wie z. B. die mimischen Bewegungen. Viele Instinkthandlungen entstehen endlich aus ursprünglich willkürlichen Bewegungen, ein Theil dieser entwickelt sich während des individuellen Lebens, ein anderer ist ein von vorangegangenen Generationen ererbtes Eigenthum. So führt demnach auch das behirnte Thier eine Menge von Handlungen aus, die unbewußt und willenlos geschehen, und die doch mit den willkürlichen Bewegungen die größte Aehnlichkeit haben, da sie selbst ja aus willkürlichen Bewegungen entstanden sind.

Wenn daher nach dem Verluste des Gehirns noch Bewegungen übrig bleiben, die mit den willkürlichen Bewegungen die vollkommenste Aehnlichkeit haben, so folgt daraus noch nicht, daß es in der That auch willkürliche Bewegungen sind. Sie beruhen aber, wären sie auch bloße Instinkthandlungen, so wenig und so viel auf einem bloßen „Mechanismus", als die willkürlichen Bewegungen selber. Diese Unterscheidung von Mechanismus und freier psychischer Thätigkeit ist, sobald man einmal zugiebt, daß das Bewußtsein ein Entwicklungsprodukt der unbewußten Seele sei, überhaupt nicht mehr statthaft.

Das Verhalten der enthaupteten Thiere entspricht nun vollkommen einem Zustande, in welchem die eigentlichen Willkürbewegungen fehlen, wohl aber noch Reflex- und Instinktbewegungen möglich sind. Ohne jedes äußere Motiv bewegt sich das enthauptete Thier niemals. Wenn es aus einer unbequemen Lage etwa in eine bequemere übergeht, so liegt eben in jener ein Reiz, welchem Folge gegeben werden muß. Wenn es scheinbar wählt zwischen verschiedenen Mitteln, wenn es, nach vergeblichen Versuchen das eine Mittel in Anwendung zu bringen, endlich das andere nimmt, so kann selbst diese Wahl rein instinktiv sein. Denn in unserer eigenen Erfahrung kommt es hundertfältig vor, daß wir unbewußt verschiedene Bewegungen machen, bis wir die richtige treffen, die den erstrebten Zweck wirklich erreicht. Psychologisch erklärt sich diese instinktive Wahl aus der Einübung, physiologisch aus der durch öfter geschehene Impulse vergrößerten Erregbarkeit bestimmter Bewegungsfasern von bestimmten Empfindungsprovinzen aus. Die Verknüpfung, die hierdurch entsteht, ist fast immer eine vielfache, so daß eine einzige Empfindungsprovinz mit vielen Bewegungsprovinzen, mit der einen mehr, mit der andern weniger innig verbunden ist.

Wir können hiernach wohl mit Lotze im Wesentlichen übereinstimmen, wenn er sagt, der Ursprung vieler der Bewegungen enthaupteter Thiere sei nicht in einer noch fortlebenden Intelligenz zu suchen, sondern in einer solchen, die nur noch in ihren Nachwirkungen vorhanden

sei. Wenn aber derselbe Autor weiter sagt: „wir glauben, daß ein Thierkörper, dessen Seele keine Erfahrungen gemacht, oder das etwa Erfahrene nicht in einem Vorstellungsleben verarbeitet hätte, nicht im Stande sein würde nach seiner Trennung vom Gehirn jene Bewegungen auszuführen," so bedarf diese Behauptung wohl einer Beschränkung. Wir glauben allerdings annehmen zu müssen, daß gewisse Empfindungs- und Bewegungsassociationen schon in dem Mechanismus der ersten Konstruktion enthalten sind, d. h. instinktiv geübt werden, ehe sich noch der Wille ihnen zuwendet, da die Erfahrung uns sagt, daß instinktive Bewegungen vor dem Bewußtsein bestehen. Wohl aber dürfen wir, gestützt auf das Gesetz der Vererbung, die Vermuthung aussprechen, daß was in das Einzelleben schon fertig hereintritt ein Entwicklungsprodukt der vorangegangenen Generationen sei, so daß die Entstehung jener zweckthätigen und doch unbewußten Bewegungen immerhin aus der Uebung, obgleich aus einer Uebung, die nicht auf das individuelle Leben beschränkt bleibt, abgeleitet werden kann.

Wenn wir es unwahrscheinlich finden, daß ein enthauptetes Thier noch Bewußtsein besitzt, so stützen wir uns abgesehen von den Erscheinungen, die der Enthauptung folgen, noch darauf, daß bei allen Wirbelthieren, die ein Gehirn haben, dieses nebst seinen Sinnesorganen zu der Bildung des Bewußtseins in unmittelbarer Beziehung steht. Es wäre gewiß unrichtig zu sagen, der Amphioxus, der einzige Fisch und das einzige Wirbelthier, welches nur ein Rückenmark und kein Gehirn hat, müsse, eben deßhalb weil er kein Gehirn besitzt, auch bewußtlos sein. Die Entwicklung des Bewußtseins richtet sich nach der ganzen Organisation. So gut die wenigen Nervenknoten der Wirbellosen ein Bewußtsein ausbilden können, so gut wird dies gewiß auch ein Rückenmark vermögen. Freilich aber wird die Entwicklungsfähigkeit des Bewußtseins zu der mehr oder minder vollkommenen Organisation des Nervensystems in direkter Beziehung stehen. Ich möchte nicht behaupten, daß ein enthauptetes Thier, wenn es nur lange genug am Leben bleibt, nicht sogar noch ein Bewußtsein in sich ausbilden könne. Es würde dies Bewußtsein ungefähr dem Bewußtsein der niedersten Thiere entsprechen, die nur *einen* Sinn zur Auffassung der Außenwelt besitzen. Vielleicht wird dies zuweilen bei den Enthauptungsversuchen an Fröschen erreicht. Wenigstens spricht hierfür, daß die Thiere, falls sie länger am Leben bleiben, manchmal regsamer und geschickter in ihren Bewegungen werden. Doch habe ich auch hier niemals Bewegungen beobachtet, die in der Weise unabhängig wurden von äußeren Erregungen, wie es die willkürlichen Bewegungen sämmtlicher Thiere sind.

Anderseits aber läßt sich nicht verkennen, daß die Unabhängigkeit der einzelnen Theile des Nervensystems von einander um so größer wird, je tiefer wir in der Reihe der Geschöpfe herabsteigen. Das psychische Leben, das beim Menschen in hohem Grade centralisirt erscheint, scheidet sich in eine immer größere Zahl von Punkten, die selbständig funktioniren und oft stellvertretend in die gegenseitigen Funktionen eintreten können. Schon bei den niederen Wirbelthieren, wie bei den nackten Amphibien, scheint das Rückenmark weit mehr selbständiges Centralorgan zu sein. Polypen und Würmer aber kann man in fast beliebig viele Theilstücke trennen; jeder Theil lebt und bewegt sich wie das Ganze selbständig weiter. Diese Bewegungen sind völlig verschieden von den Bewegungen enthaupteter Wirbelthiere, sie sind mit den Willkürhandlungen des unverletzten Thieres geradezu identisch. Offenbar müssen wir voraussetzen, daß bei diesen niedern Geschöpfen entweder in dem Theilstück sich unmittelbar ein neues Bewußtsein bildet, oder daß jedes Theilstück schon zuvor sein eigenes Bewußtsein besaß. In gewissem Sinne treffen wohl beide Voraussetzungen das Richtige. Bei diesen Thieren pflegen zwar die einzelnen Centralpunkte des Nervensystems mit einander in Verbindung zu stehen, aber sie sind sich in ihrer Struktur und darnach vermuthlich auch in ihrer Funktion gleichwerthig. Jeder einzelne Nervenknoten ist daher wohl des gleichen Grades von Bewußtsein fähig. So lange sämmtliche Knoten mit einander in Verbindung stehen, ist dieses Bewußtsein ein einheitliches; in dem Moment aber, wo eine Trennung eintritt, behält jeder Theil sein eigenes Bewußtsein bei: das Thier ist psychisch und physisch in mehrere Thiere zerspalten worden. Gerade diese Beobachtungen an niederen Thieren zeigen, wie unrichtig es ist, wenn man der Einheit des Bewußtseins zu Liebe als Organ des Bewußtseins einen einzigen Punkt betrachten möchte. Die Einheit des Bewußtseins verlangt nur, daß all' jene Punkte, die zur Erzeugung des Bewußtseins nothwendig sind, mit einander in Verbindung stehen.

Daß aber freilich Angesichts dieser Thatsachen die Seele nicht eine punktuelle Einheit, eine Monade genannt werden darf, die an irgend einer Stelle des Gehirns ihren ständigen oder wechselnden Sitz habe, das bedarf für uns wohl nicht mehr einer ausführlichen Darlegung. Daß die Seele selbst nicht solch' ein punktförmiges, äußerlich mit dem Leibe verbundenes Wesen sein könne, haben unsere früheren Betrachtungen schon genugsam gezeigt. Wenn die instinktiven Handlungen, die nach dem Verlust des Gehirns noch das Rückenmark allein ausführt, als psychische Akte zu bezeichnen sind, ja wenn die Re-

flexbewegung, die nur einen begrenzten Punkt grauer Substanz mit zu- und abtretenden Nerven fordert, schon ein psychischer Akt ist, so werden wir nicht umhin können das gesammte Nervensystem sammt seinen Anhangsorganen, den Sinnesorganen und Muskeln, als Sitz der psychischen Verrichtungen anzusehen. Diese Organe sind, wie wir gesehen haben, auch bei der Bildung des Bewußtseins wirksam, wenngleich dieses, nachdem es einmal gebildet ist, auf ein beschränktes Gebiet sich zurückzieht. Freilich hat man Alles was wir als Prozesse des unbewußten Seelenlebens dargethan haben als Leistungen des physischen Mechanismus betrachtet. Aber wie soll aus einem physischen Mechanismus das Bewußtsein hervorgehen? Und daß es aus jenen Prozessen der Sinnesempfindung und Reflexbewegung entsteht, haben wir gezeigt, ja wir haben bewiesen, daß die Sinnesempfindung selbst schon, abgesehen vom Bewußtsein, ein psychischer Akt ist, d. h. ein Vorgang, für welchen sich dieselben Gesetze nachweisen lassen, die wir für das psychische Geschehen innerhalb des Bewußtseins wirksam finden. Jene Beobachtungen an niederen Thieren, die eine Theilbarkeit nicht bloß der Seele sondern selbst des Bewußtseins uns darthun, sind bloß unmittelbare Bestätigungen unserer experimentellen Schlüsse in der Erfahrung. Die Seele ist theilbar und muß theilbar sein, insofern sie aus einer Reihe getrennter Funktionen besteht. Die Theile aber werden verglichen mit dem Ganzen um so unvollkommener, und sie können um so weniger dasselbe ersetzen, je verwickelter die psychischen Leistungen sind.

So drängt sich uns am Schlusse unserer Untersuchungen noch einmal jene innige Gebundenheit der Seelenerscheinungen an die Gesetze der physischen Wirkungen auf, die wir in jedem Gebiet des Seelenlebens vorfanden, und die wir in einzelnen Fällen geradezu als eine Identität des inneren Geschehens nachweisen konnten. So lange man die Seele als ein selbständiges atomistisches Ganze betrachtete, so mochte man immerhin derselben eine selbständige Existenz neben dem Körper geben; sobald wir jene metaphysische Hypothese fallen lassen und, auf die Erfahrung gestützt, die über alle Beobachtung erhabene übersinnliche Seele in eine Summe von Funktionen auflösen, die der Beobachtung zugänglich und mit bestimmten physischen Vorgängen immer vereinigt sind, so können wir auch das Seelische nicht mehr als ein Selbständiges neben oder in dem Leibe uns denken, sondern wir müssen es als unabänderlich mit dem körperlichen Dasein verbunden und vorstellen.

Dürfen wir auch umgekehrt sagen, daß das körperliche Dasein nur mit dem psychischen vereinigt gedacht werden könne? Wenn es wahr ist, was wir behauptet haben, daß physisches und psychisches Geschehen

an sich identisch sind und nur für die Methoden unserer Beobachtung aus einandergehen, so muß unbedingt diese Frage bejaht werden. Wie aber sind wir zu jener Behauptung gelangt? Ist sie nicht gleichfalls eine metaphysische Voraussetzung ohne jede Erfahrungsbegründung? Daß sie eine metaphysische Voraussetzung ist, soll gewiß nicht geleugnet werden. Denn in der That geht sie ja über die Physis hinaus. Die Natur bietet uns nur jene zwei völlig getrennten Erscheinungsreihen, deren Dualismus die unmittelbare Beobachtung nie überwinden kann. Wohl aber behaupten wir, daß unsere metaphysische Voraussetzung, im wesentlichen Unterschied von allen bisherigen Hypothesen über das metaphysische Wesen der Seele, sich strenge an die Erfahrung hält, ja daß sie nichts als eine nothgedrungene Folgerung aus der Erfahrung ist.

Ich werde gewiß nicht behaupten, der Erste gewesen zu sein, der dem Dualismus der Erscheinungen gegenüber eine Identität des Wesens voraussetzt. Im Gegentheil ist diese Annahme so natürlich, daß sie als Ahnung schon in den frühesten Spekulationen liegt, und daß das philosophische Denken immer wieder auf sie zurückkommt. Wohl aber behaupte ich, daß jene Voraussetzung bis zum heutigen Tage eine völlig unbegründete Hypothese geblieben ist, und daß unsere Untersuchungen zum ersten Mal sichere Beweismittel geliefert haben, durch welche jene Voraussetzung zu einem durch die Erfahrung begründeten metaphysischen Grundsatze wird.

Wenn ich sage, daß dieser Grundsatz ein metaphysischer, und daß er doch durch die Erfahrung begründet sei, so weiß ich wohl, daß ich damit in den Augen Vieler etwas in sich Widersprechendes behauptet habe. Denn da die Metaphysik über die Erfahrung hinausgeht, so ist die gewöhnliche Ansicht, daß sie auch nicht aus der Erfahrung geschöpft werden könne. Diese Ansicht würde aber so viel sagen, als daß die Metaphysik niemals Wissenschaft werden könne. Viele sind wohl dieser Ansicht gewesen, weil in der That ein geschlossenes System der Metaphysik, das auf den Namen einer exakten Wissenschaft Anspruch machen könnte, nicht existirt. Dagegen läßt sich nicht leugnen, daß es metaphysische Grundsätze giebt, die wissenschaftlich, d. h. aus dem Wissen, aus der Erfahrung geschöpft sind. Ein solcher Grundsatz ist nach unserer Darlegung das Prinzip der Einerleiheit des physischen und psychischen Geschehens. Für jenes gelten die Gesetze der Mechanik, für dieses die Gesetze der Logik, und es läßt sich der Beweis führen, daß beiderlei Gesetze an sich identisch sind, daß die innere Erfahrung als logische Nothwendigkeit auffaßt was die äußere als mechanische Noth-

wendigkeit ansieht. Mehr aber als diesen Beweis zu führen waren wir nicht im Stande, zu sagen was nun jene dem äußeren Dualismus zu Grunde liegende innere Einheit sei, blieb uns völlig unmöglich und mußte unmöglich bleiben, da wir nur in der Form der äußeren oder der inneren Erfahrung die Dinge kennen lernen. Eben deßhalb war und blieb jene Einheit eine metaphysische Voraussetzung.

Was nun aber die Beweise betrifft, auf welche sich diese metaphysische Voraussetzung stützt, so haben wir dieselben nur in einem einzigen Falle vollständig liefern können, nämlich bei der Entstehung der Empfindung. In jener Reihe von Schlüssen, in welcher wir durch die Zergliederung der physikalischen und der psychologischen Prozesse bei der Empfindung die Identität dieser Prozesse erwiesen haben, wird man, wie ich glaube, keine durch unerwiesene Hypothesen ausgefüllte Lücke entdecken. Bei den verwickelteren psychischen Prozessen sind die Beweise theils viel unvollständiger theils gar nicht zu erbringen gewesen. Der Grund liegt hier weit mehr auf Seite der physikalischen als der psychologischen Forschung. So vermochten wir psychologisch eine vollständige und experimentell begründete Theorie der sinnlichen Wahrnehmung zu geben, aber in physiologischer Hinsicht mußten wir uns mit wenig Beobachtungen und vielen Hypothesen weiter helfen. Im Gebiet der Vorstellungen, der eigentlichen Erkenntniß und des Gefühlslebens mußten wir uns vollends daran genügen lassen, nur überhaupt ein inniges Gebundensein der psychischen Leistungen an die physischen Verrichtungen nachzuweisen. Niemals würden wir gewagt haben, aus allem dem was sich im Gebiet des Wahrnehmens, Vorstellens, Fühlens und Denkens ermitteln ließ jenen metaphysischen Grundsatz zu erschließen: es kam uns nur darauf an zu zeigen, daß auch hier alle Thatsachen wenigstens jenem Grundsatz nicht widersprechen. Nochmals will ich es also hier betonen, daß der einzige und eigentliche Beweis für den Satz, der die alleinige metaphysische Frucht dieser psychologischen Arbeit ist, in unserer Zergliederung der Empfindungsvorgänge enthalten ist. Möge man unsere übrige Untersuchung nicht haftbar machen wofür sie die Bürgschaft nicht übernehmen kann! Ob in jenen psychologischen Gebieten, die über die Empfindung hinausliegen, die direkte Bestätigung jenes metaphysischen Grundsatzes noch möglich sein wird, will ich hier nicht entscheiden. Für die Psychologie ist diese Frage ziemlich gleichgültig, auch die Metaphysik kann sich vorerst mit dem einen Beweis begnügen. Die Bereicherung, die hier zu erwarten steht, wird vor Allem der Physiologie der Gehirnprozesse zu statten kommen, da die ganze Weiterführung

jenes Problems von der physiologischen Erforschung der Centralorgane abhängig ist. —

Daß das mechanische und logische Geschehen identisch sind, kann uns nur aus der Thatsache des unbewußten Seelenlebens verständlich werden. Wollten wir mit Leibnitz jedem Atom Vorstellungskräfte zuschreiben, so würden wir damit nothwendig den Dualismus wieder einführen, da das Vorstellen, sobald man es als eine primitive Thätigkeit faßt, nur als eine getrennte, gleichsam dem Stoff äußerlich anklebende Eigenschaft gedacht werden kann. Nur selten, unter einem besonders günstigen Zusammenfluß von Kräften entwickelt sich aus dem allverbreiteten unbewußten Leben der Natur ein bewußtes, vorstellendes Wesen. Wir sind noch weit davon entfernt alle die Bedingungen zu durchschauen, die zu diesem höchsten Akt der schöpferischen Natur erforderlich sind, manche zwar haben wir entnehmen können aus der psychologischen Darlegung, wie das Bewußtsein auf Grundlage der einmal gegebenen physischen Organisation des Individuums entsteht. Auch die Bildung dieser Organisation konnte uns mit Hülfe der zwei großen Gesetze der Erblichkeit und der Veränderlichkeit einigermaßen verständlich werden. Aber das letzte Räthsel, wie aus dem organischen Stoff die erste Zelle hervorgieng, und wie hinwiederum in einer Zelle eine bewegungs- und empfindungsfähige Masse entstehen konnte, dieses letzte Räthsel der organischen Schöpfung wird, wenn es überhaupt lösbar ist, nur dem physiologischen Experimente zugänglich sein.

Einige Schlußfolgerungen aber hinsichtlich des Ursprungs und Untergangs alles geistigen Lebens sind uns jetzt schon gestattet. Sie stützen sich auf jene allgemeinen Gesetze der Wechselwirkung aller Naturkräfte, mit denen wir unsere Untersuchung der Empfindung begonnen haben, und mit denen wir nunmehr unsere Beobachtungen beschließen wollen.

Nach einer Hypothese, die Kant zuerst ausgesprochen, und die später Laplace in seiner „Mechanik des Himmels" weiter ausgeführt hat, können wir unser Planetensystem als eine ursprünglich nebelartig vertheilte Masse uns denken, die sich durch die allgemeine Anziehungskraft der Materie allmälig verdichtete und dadurch nach mechanischen Gesetzen eine allmälig immer schneller werdende Rotationsbewegung erzeugte, durch deren Kraft einzelne Massen, die künftigen Planetenkörper, sich ablösten. Der centrale Rest jener Masse wird noch jetzt von der Sonne gebildet. Als in dem ursprünglichen Chaos die erste Verdichtungsbewegung entstand, mußte schon der gesammte Vorrath an Kraft, der unserm ganzen Planetensystem zur Verfügung steht, in jener Ur-

materie enthalten sein. Wir können uns vorstellen, daß damals alle Kraft in der Form der allgemeinen Anziehungskraft der Materie existirte. Es war dann diese ganze, gewaltige Kraftsumme, ehe die Bewegung begann, nur als ruhende oder Spannkraft vorhanden. In dem Moment aber, da die erste Bewegung der Theilchen gegen einander begann, entstand durch die Verdichtung Wärme und Licht: so war ein Theil jener Spannkraft in die lebendige Kraft der Aethervibration übergegangen. Indem dann weiterhin die einzelnen Massen des Planetensystems sich sonderten, giengen unter dem Einfluß von Wärme und Licht die mannigfachen chemischen Prozesse vor sich, unter dem Einfluß der Aenderungen des Aggregatzustandes wurden gewaltige mechanische Kräftewirkungen und Wärmeveränderungen erzeugt. So giengen fortan Spannkräfte in lebendige Kräfte über, wurden lebendige Kräfte in Spannkräfte zurückversetzt und wandelten die verschiedenen Formen lebendiger Kräfte in einander sich um. Wir selbst stehen noch mitten in dieser Mannigfaltigkeit der Prozesse. So unübersehbar aber auch das Wechselspiel der Kräfte ist, so läßt sich doch der gesetzmäßige Verlauf desselben im Großen mit Sicherheit überschauen. Von dem ersten mit Spannkraft erfüllten Chaos an hat fortan die Summe der lebendigen Kräfte zugenommen. Nur zu einem kleinen Theil sind bei dieser Erzeugung lebendiger Kräfte die höheren geistigen Prozesse wirksam. Aber wenn diese im Verhältniß zur ganzen Summe existirender Kräfte nur wenig an jener Umwandlung von Spannkraft in lebendige Kraft, die das Ziel des Universums scheint, betheiligt sind, so ist ihre Betheiligung eine um so intensivere. Ein Thier ist im Vergleich zu dem Raum, den es einnimmt, eine außerordentlich ergiebige und fast unerschöpfliche Quelle zur Erzeugung lebendiger Kräfte. Die chemischen Spannkräfte des Pflanzenreichs eignet das Thier sich an und deponirt in seinem Nervensystem eine Menge von Spannkräften, die stets bereit sind in lebendige Kräfte überzugehen.

Es giebt ein einfaches Gesetz der Erfahrung, aus welchem wir die fortan geschehende Vermehrung der lebendigen Kräfte und die stetige Abnahme an Spannkräften in der Natur erschließen können. Dieses Gesetz lautet: „Nur wenn Wärme von einem wärmeren zu einem kälteren Körper übergeht, kann sie, und auch dann nur theilweise, in mechanische Arbeit verwandelt werden." Ein genialer englischer Physiker, William Thomson, hat gezeigt, daß dieses einfache Gesetz, von dem man glauben sollte, es möchte höchstens für die Theorie der Dampfmaschinen von Wichtigkeit sein, in der That die ganze Zukunft des Universums in sich birgt.

Daß Arbeit immer nur da entsteht, wo Wärme von einem wärmeren zu einem kälteren Körper übergeht, wissen wir alle aus der täglichen Erfahrung. Wir bringen z. B. Arbeit zu Stande, indem wir Wärme von brennendem Holz auf Wasser oder Luft übertragen und dadurch die Dämpfe des Wassers oder die Luft expandiren. Was dabei an Arbeitskraft gewonnen wird, verschwindet an Wärme wieder. Es ist aber außerdem eine allgemein sich bestätigende Erfahrung, daß hier immer, auch unter den günstigsten Verhältnissen, nur ein Theil der gebildeten Wärme in mechanische Kraft verwandelt werden kann. Wenn man z. B. ein Rad sehr schnell im Wasser herumdreht, so wird in Folge der Reibung das Wasser erwärmt, mit der so erzeugten Wärme kann aber nicht wieder ein Rad von der gleichen Schwere und dem gleichen Widerstand mit derselben Geschwindigkeit umgedreht werden. Ein Theil der Wärme kann also nicht mehr in mechanische Kraft zurückverwandelt werden.

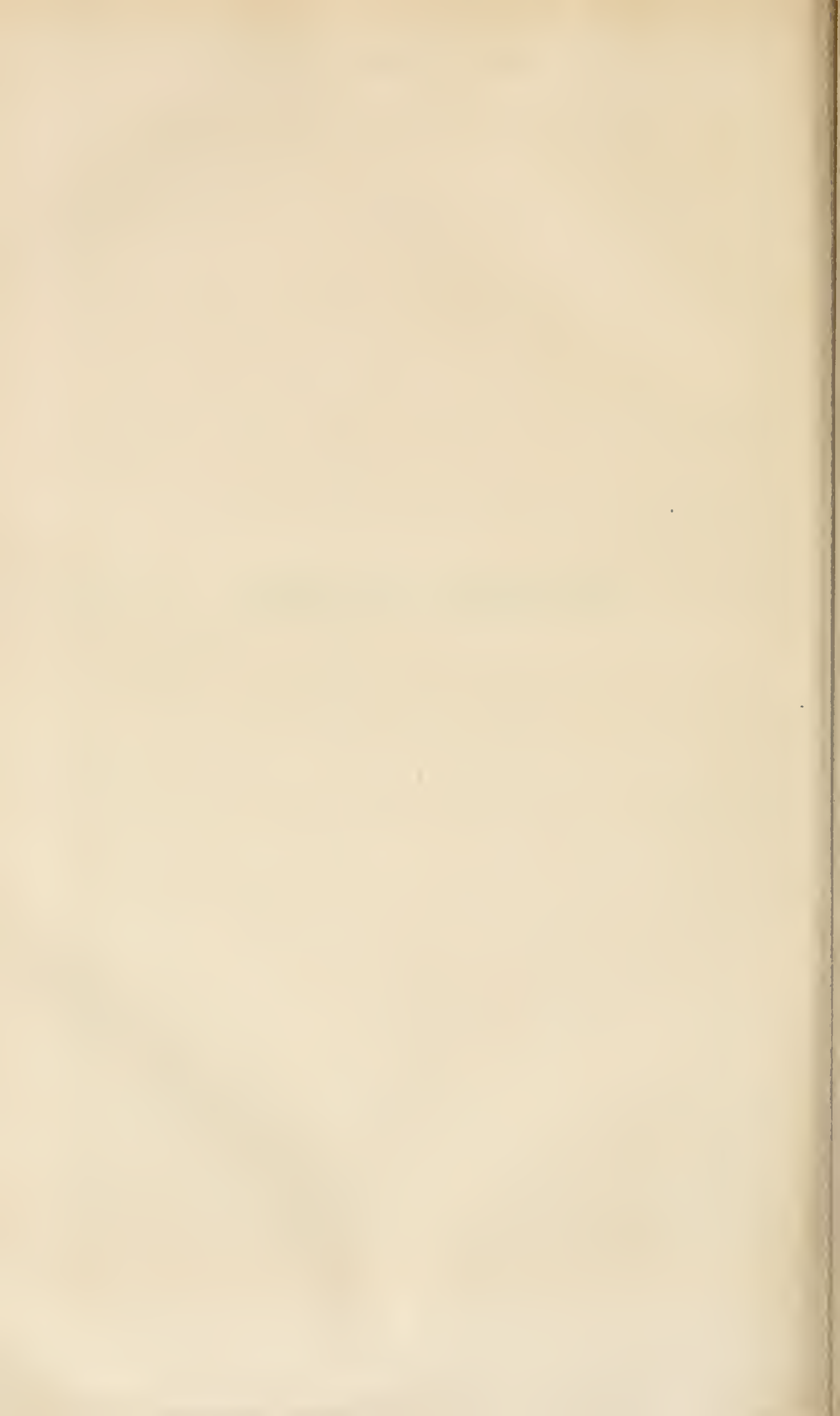
Denken wir uns nun eine Reihe derartiger Arbeitsmaschinen hinter einander, wo eine mechanische Kraft von bestimmter Größe an einem im Wasser gehenden Rade dreht, wo dann die hierdurch erzeugte Wärme wieder ein ähnliches Rad bewegt, u. s. f. Man wird dabei die Räder immer kleiner und kleiner nehmen müssen, und zuletzt wird überhaupt gar keine mechanische Bewegung mehr entstehen können. Mit unserm Planetensystem verhält sich's im Großen nicht anders. Bei allen Umwandlungen der Kräfte bleibt immer ein kleiner Ueberschuß von Wärme, der nicht mehr zurückverwandelt werden kann, und dieses Defizit im großen Buch der Naturkräfte muß endlich das ganze Kapital verschlingen. Unvermeidlich läuft dieser Prozeß darauf hinaus, daß schließlich alle Körper des Weltall's die nämliche Temperatur besitzen. Dann ist ein ewiger Stillstand in der Natur eingetreten. Längst zuvor ist alles organische Leben vernichtet. Die einzige mechanische Bewegung, die übrig bleibt, ist das Kreisen der Planeten um die Sonne. Dieses macht noch kleine Temperaturschwankungen möglich, da die Planeten bei ihrer Fahrt durch den Aether an diesem sich reiben und so immer ein wenig Wärme erzeugen. Aber diese Reibung läßt zugleich die Bahnen der Planeten allmälig enger werden, bis sie endlich in die längst erkaltete Sonne stürzen. Wir gehen dieser Katastrophe unvermeidlich entgegen. Alles Leben und Gestalten ist an das Wechselspiel von Spannkräften und lebendigen Kräften geknüpft, in diesem Wechsel besteht die ganze Lebensgeschichte unseres Sonnensystems. Doch diese Geschichte muß einen Anfang und muß ein Ende haben. Alle Kraft, die das Sonnensystem während seiner unermeß-

lichen Lebensdauer erzeugt, ist schon im Anfang vorhanden, aber noch ist sie als Spannkraft todt und gebunden. Mit der ersten Bewegung, die das Chaos durchzittert, beginnt die Lösung dieser Kraft, und sie dauert so lange, bis alle Spannkraft umgesetzt ist in lebendige Kraft. So hat unser Weltall zwei Ruhepunkte: im Anfang die Ruhe der Bewegungslosigkeit, am Ende die Ruhe der Unveränderlichkeit in der Bewegung. Während das Leben der Welt sich ohne diesen Anfang und ohne dies Ende nicht denken läßt, kann für diesen Anfang und dieses Ende selbst keine Grenze gedacht werden.

Auch allem geistigen Leben und Wirken ist damit ein sicherer Untergang geweissagt. Wie der Einzelne stirbt, wie die Menschheit vergeht, so hat auch die Welt ihre Zeit, wenn auch eine für uns unermeßliche Zeit. Ferne Nebelflecke deuten uns an, daß noch mancher Ort des Universums in jenem chaotischen Zustande der Schöpfung ist, den unser System längst überwunden hat. Die undurchsichtigen Massen am Himmel, auf die einst John Herrschel aufmerksam gemacht, deren Existenz man aber neuerdings wieder bezweifelt hat, sind vielleicht Theile des Weltalls, die ihren Lebenslauf schon beendigt haben.

Vielen mag dies Endresultat unserer Betrachtungen, das selbst dem Universum einen sichern Untergang weissagt, wenig tröstlich erscheinen. Dennoch hat man keinen Grund, daraus eine trübere Weltanschauung zu schöpfen. Auch hier sind Geburt und Tod nur an das endliche Dasein gebunden, und sie verschwinden, sobald das Denken die Grenze dieses endlichen Daseins aufhebt, wie es sie aufheben muß. Die Betrachtung des Weltalls lehrt uns nur, die Entsagung, die Jeder für sich schon hat üben müssen, auf die ganze unbekannte Welt übertragen, aber sie stellt jetzt noch, wie immer, uns frei, der Beschränkung des endlichen Daseins die Idee einer unbeschränkten Unendlichkeit entgegenzusetzen. Indem die Forschung, unser geistiges Auge bewaffnend, in die Fernen der Zeit und des Raumes dringt, erzeugt sie leicht die Täuschung, als wenn sie die Grenzen des Unendlichen selber gefunden hätte. Aber das Denken muß hinter die unzähligen Jahre und den unermeßbaren Raum unserer heutigen Weltexistenz ebenso gut eine Unendlichkeit setzen, wie es dieser bedurfte, als noch ein kleiner Theil der bewohnten Erde und die kurze Geschichte eines einzigen Volkes die Welt hieß. Die Fortschritte der Naturforschung haben uns ein sehr viel erhabeneres Bild von der Welt gegeben. Es wäre ein seltsamer Widerspruch, wenn sich deßhalb die Forderungen des Denkens verkürzt fänden.

Anmerkungen und Zusätze.



Dreißigste Vorlesung.

Von einigen Psychologen ist die Wirklichkeit und Selbständigkeit der Gefühle vollkommen geleugnet worden, so von Krug in seiner „Grundlage zu einer neuen Theorie der Gefühle und des so genannten Gefühls-Vermögens. Königsberg 1823." Andere haben geglaubt, wenigstens alle sinnlichen Gefühle ausschließen und der Empfindung zurechnen zu müssen, so neuerlich Nahlowsky (das Gefühlsleben, dargestellt aus praktischen Gesichtspunkten. Leipzig 1862). Ich hoffe in dieser und den folgenden Vorlesungen gezeigt zu haben, daß, sobald man überhaupt der Erfahrung die Existenz der Gefühle zugiebt, das sinnliche Gefühl dieselbe Berechtigung wie jede andere Aeußerung des Gefühlslebens hat. Hebt man die Definition des Gefühls als eines auf das Subjekt bezogenen Zustandes auf, so verschwindet überhaupt jede begriffliche Begrenzung desselben.

Die in dieser Vorlesung behandelte Lehre von den sinnlichen Gefühlen und von dem Gemeingefühl findet man ausführlicher dargelegt in der sechsten Abhandlung meiner Beitr. zur Theorie der Sinnesw. S. 376 u. f. An demselben Ort habe ich eine historisch-kritische Zusammenstellung der von Psychologen und Physiologen vorgebrachten verschiedenen Ansichten über die Natur des Gemeingefühls gegeben.

Einunddreißigste und zweiunddreißigste Vorlesung.

Die eigenthümlichen sinnlichen Gefühle, welche die Affekte und überhaupt alle höheren Gefühle begleiten, sind bis jetzt wenig erkannt und noch weniger in ihrer Bedeutung gewürdigt worden, obgleich sie, wie ich glaube, eine unzweifelhafte Thatsache der Selbstbeobachtung sind.

Eine im Ganzen treffliche Klassifikation und Beschreibung der auf den Vorstellungsinhalt gegründeten Affekte hat L. George geliefert in seinem Lehrbuch der Psychologie. In der kurzen Aufzählung dieser Affekte habe ich mich zum Theil an diesen Forscher angeschlossen. —

Die in der 32. Vorlesung angegriffene Theorie des Gefühls rührt von Herbart her. Sie hat neuerdings vielfältig auch bei Solchen Eingang gefunden, die im Uebrigen nicht zu Herbart's Schule zählen. So große Verdienste sich auch Herbart, seine Schule und die dieser verwandten Psychologen speziell um die Lehre von den Gefühlen erworben haben, so kann man doch nicht behaupten, daß dieser Erfolg der zu Grunde gelegten Theorie zu danken ist. Die Unhaltbarkeit dieser Theorie, die alle Gefühle aus der Spannung der Vorstellungen ableitet, braucht nach unserer Widerlegung der ganzen Grundlage von Herbart's psychologischem System kaum mehr besonders dargethan zu werden. Seine zum Theil sehr feinen Bemerkungen über das Gefühlsleben hat Herbart nur aus der unmittelbaren Selbstbeobachtung geschöpft und sie dann nachträglich in sein System hineingearbeitet. Eine gediegene Arbeit aus Herbart'scher Schule ist die oben erwähnte von J. Nahlowsky, in derselben sind namentlich diejenigen Gefühle, die wir Affekte des Vorstellungsverlaufes genannt haben, trefflich behandelt. —

Daß das moralische Glück proportional ist dem Logarithmus des physischen Glückes hat zuerst Dan. Bernoulli, dann Laplace bemerkt; von letzterem rühren die Bezeichnungen physisches und moralisches Glück (fortune physique et morale) her. S. Fechner, Psychophysik, Bd. I. S. 236. —

In gewisser Beziehung sind statistische Thatsachen geeignet auf die Eigenthümlichkeit mancher Affekte einiges Licht zu werfen. Dies ist gesonders hervortretend für die Affekte der Hoffnung und der Furcht. Man hat beobachtet, daß in einer größeren Bevölkerung die Zahl der jährlich geschlossenen Ehen eine weit größere Regelmäßigkeit zeigt, als z. B. die Zahl der Todesfälle. Dabei ist aber jene doch deutlich abhängig von den verschiedenen Momenten, die auf das Gemüth Einfluß haben. So läßt eine Hungersnoth sehr schnell die Heirathsziffer abnehmen. Sobald aber die Hungersnoth nachläßt, beginnt die Heirathsziffer rapid wieder zu steigen. Dieses Steigen beginnt, noch bevor sogar die Noth eigentlich gewichen ist: die Hoffnung anticipirt. Die jüngeren Altersklassen lassen sich am wenigsten durch solche äußern Hindernisse stören, und sie stellen am rascheſten die normale Zahl wieder her, das Alter folgt langsam nach. In der Stärke, mit der eine Bevölkerung auf jene äußeren Einflüsse reagirt, spiegelt sich zugleich die Verschiedenheit des Nationalcharakters. Der Engländer hat zweimal 3 Jahre gebraucht, um eine Reduktion seiner sehr hohen Heirathsfrequenz um 19 resp. 10 Prozente zu erzielen, während sie der Pole schon in 1 Jahr um 48, der Franzose in 3 Jahren um 31, der Belgier in derselben Zeit um 49, der Böhme um 33, der Preuße um 23 erniedrigte. (Mahlmann, zur Bevölkerungsstatistik von Schweden seit

der Mitte des 18. Jahrhunderts. Monatsblatt für medicinische Statistik, Beilage zur deutschen Klinik, 1859—61. Vergl. auch Wappaeus, allgemeine Bevölkerungsstatistik, S. 245 u. f.)

Dreiunddreißigste Vorlesung.

In der Aesthetik haben sich im Allgemeinen die zwei Methoden geltend gemacht, welche die Philosophie überhaupt beherrschten: die spekulative und die empirische. Die spekulative Aesthetik gieng aus von dem Begriff oder, wie sie es nannte, der „Idee des Schönen" und suchte alle ästhetischen Gesetze daraus deduktiv zu entwickeln. Der Begriff des Schönen wurde dabei nach der Definition, die Kant zuerst in seiner Kritik der Urtheilskraft gegeben, auf das interesselose Wohlgefallen zurückgeführt, — eine Definition, die wesentlich aus der psychologischen Beobachtung geschöpft ist. Die Hegel'sche Schule hat später die Einheit des Realen und Idealen, d. h. die Uebereinstimmung der Erscheinung mit der ihr zum Grunde liegenden Idee, als Hauptmoment des Schönheitsbegriffes hervorgehoben.

Die spekulative Methode ist so lange vollständig in ihrem Rechte, als sie eine induktive Begründung zugiebt und sucht. Dies war sie aber gewöhnlich sehr weit entfernt zu thun, sondern sie hat vielmehr die ganze Wissenschaft des Schönen durch jene Zeugungskraft des Begriffs, an der man auch hier festhielt, zu schaffen geglaubt, wobei man aber in der That in einer Selbsttäuschung befangen war, da aller positive Gehalt des Systems doch immer unbewußt aus der Erfahrung genommen wurde. So ist es gekommen, daß bei den wirklich bedeutenden Aesthetikern das eigentliche System meist eine wenig fruchtbringende Schablone blieb, während man den wirklichen Gehalt in zerstreuten Bemerkungen und Beobachtungen zu suchen hatte. Ein eminentes Beispiel dieser Thatsache ist Vischer's großes Werk über Aesthetik, das eine reiche Fundgrube bedeutender Forschungen enthält.

Die empirische Methode sucht auf dem Weg der Erfahrung den Begriff des Schönen zu finden und auf diesem Wege selbst die ästhetischen Gesetze induktiv zu entwickeln. Sie beginnt daher auch nicht mit Systemen sondern mit Einzeluntersuchungen. Unter diesen liegen dem Aesthetiker jene am nächsten, die von der Zergliederung der schönen Objekte, der Kunstwerke selbst den Ausgangspunkt nehmen. Ein leuchtendes Beispiel dieser Seite der induktiv-ästhetischen Forschung ist Lessing in seinen kunstkritischen Arbeiten. Eine andere Seite dieser empirischen Methode beginnt mit der psychologischen Zergliederung des ästhetischen Gefühls. In der That aber lassen diese beiden Richtungen der Untersuchung kaum isolirt sich denken. Die kunstkritische Forschung muß immer an die psychologische Thatsache des ästhetischen Gefühls appelliren, und das Studium des ästhetischen Gefühls muß immer

äußere ästhetische Wirkungen benützen. Die Vortheile beider Richtungen vereinigt bietet daher die experimentelle Methode, die unmittelbar durch den Versuch die Faktoren der ästhetischen Wirkung zu bestimmen sucht. Sie hat zugleich den weiteren Vortheil, daß sie auf die elementaren Faktoren dieser Wirkung zurückzugehen gestattet, während die Kunstkritik es immer mit den komplizirten Phänomenen zu thun hat. Im Folgenden wird uns die experimentelle Methode namentlich bei dem Studium der ästhetischen Wirkung der Gestalten förderlich sein.

Vierunddreißigste Vorlesung.

Für die Untersuchung der ästhetischen Wirkung der Gehörseindrücke hat in neuerer Zeit das wichtige Werk von Helmholtz (die Lehre von den Tonempfindungen, Braunschweig, 1862) eine physiologische Grundlage geschaffen. Wir sind diesem Werke namentlich in der Nachweisung der ästhetischen Wirkung der Harmonie und der Melodie gefolgt, und wir weichen in der Theorie der Harmonie nur in dem einen Punkte ab, daß wir das positive Gefallen an der Harmonie nicht bloß in dem Vermeiden der Dissonanz begründet finden, sondern zugleich in dem Zusammenfließen übereinstimmender Obertöne.

Beispiele für den einförmigen Rhythmus der frühesten Poesieen der Naturvölker findet man in großer Zahl in dem Werke von Scoolkraft (information resp. the history, condition and prospects of the Indian tribes), vergl. besonders die religiösen Gesänge Bd. I. S. 398 u. f.

Fünfunddreißigste und sechsunddreißigste Vorlesung.

Das Gesetz der Symmetrie wurde als ein ästhetisches Grundgesetz zuerst von Oersted ausgesprochen; auch über die Farbenwirkung hat dieser Physiker manche feine Bemerkung gemacht, dagegen ist er rücksichtlich der musikalischen Wirkung noch in der von Euler herrührenden und bis in die neueste Zeit allgemein verbreiteten Ansicht befangen, daß die Harmonie aus einer Auffassung der einfachen Verhältnisse der Schwingungszahlen hervorgehe. (Oersted, der Geist in der Natur, deutsch von Kannegießer. Vergl. bes. die Gespräche über das Schöne, zwei Kapitel der Naturlehre des Schönen und das Gespräch über die Symmetrie. Ueber die ästhetische Farbenwirkung vergl. auch Goethe's Farbenlehre.)

Auf den Zusammenhang der uns wohlgefälligen Umrisse der Natur- und Kunstformen mit den Bewegungsformen des Auges hat schon

J. Müller hingewiesen. (Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinns, S. 262 u. f.) Er hat zuerst ausgesprochen, daß unser Auge sich mit Vorliebe in Bogenlinien bewege. Ich selbst habe experimentell nachgewiesen, daß dies nur für die schrägen Richtungen des Blicks seine Gültigkeit hat, während das Auge nach außen und innen oder nach oben und unten gerade Linien im Sehfelde beschreibt. (Beitr. zur Theorie der Sinnesw. S. 139, 201 u. Archiv für Ophthalmologie VIII., 2, S. 109.)

Die wichtige Nachweisung, daß die Regel vom goldenen Schnitt für die ästhetische Wirkung der Gestalten eine große Bedeutung hat, ist von Adolf Zeising geliefert in seinem Werke: neue Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers. Leipzig 1854. Zeising geht in diesem Werk von den Naturformen, namentlich von der menschlichen Gestalt, aus und sucht erst dann das nämliche Gesetz auch an den Kunstformen nachzuweisen. So kommt die Baukunst, an deren vollendeteren Formen sich nach unserer Ansicht das Gesetz am schärfsten aufzeigen läßt, fast an's Ende zu stehen. Endlich aber verfällt Zeising in den dem Entdecker eines neuen Prinzips leicht verzeihlichen, aber der Anerkennung seiner Sache oft schadenden Fehler, daß er sein Prinzip überall verwirklicht finden möchte, nicht bloß wo es Formen giebt, so im Thier- und Pflanzenreich und in der ganzen Natur, sondern auch im Reich der Töne, — ja auf sittlichem Gebiete!

Wir glauben, der Nachweis, daß die Regel vom goldenen Schnitt wirklich ein ästhetisches Gesetz ist, läßt sich am leichtesten, wie wir es versucht haben, auf experimentellem Wege und an den möglichst einfachen Formen nachweisen. Deßhalb tritt es auch in der einfachsten Kunst, der Architektonik, am deutlichsten hervor. Die ästhetische Nöthigung, auf die man hier hingewiesen wird, daß die Phantasie unbewußt nach den Regeln des Proportionalgesetzes schafft, führt auch dann unmittelbar auf dessen psychologische Bedeutung.

Achtunddreißigste Vorlesung.

Wir beginnen mit dieser Vorlesung eine Reihe von Untersuchungen, in welchen wir ethnologische und historische Thatsachen zur Ermittelung der psychologischen Gesetze verwerthen. Ich habe diese Untersuchungen der Kürze wegen öfter als völkerpsychologische bezeichnet. Da der Ausdruck Völkerpsychologie aber neuerdings einen ganz bestimmten Sinn gewonnen hat, und zwar einen etwas andern als in welchem wir ihn hier brauchen, so sind einige Vorbemerkungen nothwendig.

Die Idee einer beseelten Gesellschaft, die an sich uralt ist, namentlich aber der Hegel'schen Geschichtsbetrachtung zu Grunde liegt, stammt in rein psychologischer Bedeutung von Herbart her. Es liegt

dieser Idee der Gedanke zu Grunde, daß die menschliche Gesellschaft in psychologischer Beziehung ein Ganzes ist, das ähnlich wie das Individuum von einheitlichen psychologischen Gesetzen regiert wird, die mit den Gesetzen der individuellen Psychologie zwar im Wesentlichen übereinstimmen, aber doch wieder in anderer Weise zur Aeußerung kommen. „Wenn die Individuen", sagt Herbart, „von einem Geiste bewegt werden, den kein Einzelner sich eigen und auch keiner sich fremd fühlt: so mögen sie ihn ansehen wie eine Seele, die in ihnen Allen, in ihrer Gesammtheit lebe. Soll aber in Wahrheit dieser Geist für Mehr gelten als für eine ähnliche Sinnesart, die sich in Allen wiederholt: so muß er seiner Beschaffenheit nach die Individualität überschreiten." Und an einem andern Ort: „Das allgemeine Leben ist nichts außer den Individuen: es besteht eben in dem, was diese, jedes einzeln genommen, in sich vollziehen, nachdem sie sich dazu gegenseitigen Anlaß gegeben haben. Wenn wir einen fremden Gedanken zu dem unsrigen machen, so muß derselbe Gedanke in uns möglich sein, er mußte auch in uns, wenn schon nicht zuerst, entstehen können. Wenn der Plan, den wir entworfen, von Andern angenommen wird, wenn er ihre Mitwirkung erlangt: so mußte er auch in ihren Neigungen und Bestrebungen Wurzel fassen können. Es leuchtet also ein, daß das ganze Gewebe des gesellschaftlichen Daseins nicht nur aus den Fäden besteht, welche die Individuen spinnen, sondern daß es auch auf dieselbe Weise zusammenhängen muß, wie die Individuen ihre eigenen Gedanken, Gesinnungen, Entschließungen verknüpfen, denn es wird eben von ihnen verfertigt, und außer ihren Geistern und Gemüthern ist es gar nicht vorhanden." So suchte dann Herbart die Gesetze der Hemmungen und Verschmelzungen, die er zwischen den Vorstellungen des individuellen Bewußtseins vorgefunden hatte, zu übertragen auf das Leben der Gesellschaft, und wie er dort von einer Statik und Mechanik der Vorstellungen handelt, so liefert er hier „Bruchstücke zu einer Statik und Mechanik des Staats." Die Gesellschaft gieng ihm von selbst in den Staat über, und daher wurde ihm die Psychologie der Gesellschaft zur Grundlage der Politik. Man vergleiche die „allgemeine praktische Philosophie" (12. Kap. Ges. Werke, Bd. VIII. S. 101), die Abhandlung „über einige Beziehungen zwischen Psychologie und Staatswissenschaft" (Ges. Werke Bd. II.), und den zweiten Theil der „Psychologie als Wissenschaft" (Ebend. Bd. VI.)

Diese Ideen von Herbart sind namentlich von Lazarus zu dem Plan einer Völkerpsychologie als selbständiger Wissenschaft weiter gebildet worden. Er scheidet noch schärfer, als es Herbart gethan hatte, die menschliche Gesellschaft von dem individuellen Menschen. „Innerhalb des Menschen-Vereins treten ganz eigenthümliche psychologische Verhältnisse, Ereignisse und Schöpfungen hervor, welche gar nicht den Menschen als Einzelnen betreffen, nicht von ihm als solchem ausgehen. Es sind nicht mehr sowohl Verhältnisse im Menschen, als zwischen Menschen; es sind Schicksale, denen er nicht unmittelbar unterliegt, sondern nur mittelbar, weil er zu einem Ganzen gehört, welches dieselben erfährt. Kurz es handelt sich um den Geist einer Gesammtheit,

der noch verschieden ist von allen zu derselben gehörenden einzelnen Geistern, und der sie alle beherrscht."

Lazarus will, daß der Mensch als seelisches Individuum Gegenstand der individuellen Psychologie bleibe, „wie eine solche die bisherige Psychologie war; es stelle sich aber als Fortsetzung neben sie die Psychologie des gesellschaftlichen Menschen oder der menschlichen Gesellschaft, die wir Völkerpsychologie nennen, weil — um hier nur kurz auszusprechen, was die Wissenschaft selbst zu beweisen hat — für jeden Einzelnen diejenige Gemeinschaft, welche eben ein Volk bildet, sowohl die jederzeit historisch gegebene als auch im Unterschied von allen freien Kulturgesellschaften, die absolut nothwendige und im Vergleich mit ihnen die allerwesentlichste ist. Einerseits nämlich gehört der Mensch niemals dem bloßen Menschengeschlechte als der allgemeinen Art an, und anderseits ist alle sonstige Gemeinschaft, in der er etwa noch steht, durch die des Volkes gegeben. Die Form des Zusammenlebens der Menschheit ist eben ihre Trennung in Völker, und die Entwicklung des Menschengeschlechts ist an die Verschiedenheit der Völker gebunden." Darnach gilt als Aufgabe der Völkerpsychologie: „das Wesen des Volksgeistes und sein Thun psychologisch zu erkennen; die Gesetze zu entdecken, nach denen die innere, geistige oder ideale Thätigkeit eines Volkes — in Leben, Kunst und Wissenschaft — vor sich geht, sich ausbreitet und erweitert oder verengt, erhöht und vertieft oder verflacht, sich verschärft und belebt oder ermattet und abstumpft; es gilt, die Gründe, Ursachen und Veranlassungen, sowohl der Entstehung als der Entwicklung und letzlich des Untergangs der Eigenthümlichkeiten eines Volkes zu enthüllen." („Einleitende Gedanken über Völkerpsychologie" im 1. Bd. der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft von Lazarus und Steinthal. Vergl. a. „Einige synthetische Gedanken zur Völkerpsychologie" im 3. Bd. derselben Zeitschrift.)

Die hier gestellte Aufgabe ist äußerst umfassend und bedarf einer großen Zahl von Vorarbeiten geschichtlicher und naturgeschichtlicher Art. Es versteht sich von selbst, daß namentlich so lange die in diesem Sinn verstandene psychologische Untersuchung auf dem Gebiet der Geschichte und Völkerkunde noch wenig angebaut ist, auch die Völkerpsychologie wenig Aussicht hat sich als selbständige Wissenschaft abzuzweigen, sondern in ihren Bruchstücken mit der Geschichte und Anthropologie verbunden bleibt. Es ist ein wesentliches Verdienst, das sich Lazarus und Steinthal durch ihre Zeitschrift erworben haben, die Aufmerksamkeit dringend auf die psychologischen Probleme der Geschichte und der Anthropologie gelenkt zu haben, die bisher in diesen Wissenschaften selber noch allzu sehr in den Hintergrund getreten sind. In der Anthropologie hat erst kürzlich Th. Waitz durch seine „Anthropologie der Naturvölker" (bis jetzt 3 Bde., die allgemeinen Untersuchungen über die Einheit des Menschengeschlechts, die Naturgeschichte der Negervölker und der Nordamerikaner umfassend) auf treffliche Weise eine umfassende kulturhistorische Schilderung des Menschengeschlechts angebahnt.

In dem vorliegenden Werke haben wir uns auf das Gebiet der Völkerpsychologie in dem Sinne, wie diese Wissenschaft zuerst von Herbart erfaßt und dann von seinen Nachfolgern bestimmter erstrebt wurde, nicht eingelassen. Wir stehen vielmehr auf dem Boden der individuellen oder, wie wir besser sagen, der allgemeinen Psychologie, es ist uns darum zu thun die allgemeinen Gesetze des psychischen Geschehens zu ermitteln, von denen auch die Völkerpsychologie nur besondere Anwendungen bieten wird. Hierzu halten wir uns zunächst an das individuelle Bewußtsein und suchen aus diesem zu schöpfen was wir immer mit Hülfe der Beobachtung und des Experimentes vermögen. Dagegen giebt es eine Reihe von Erscheinungen, über deren Entwicklung uns das individuelle Bewußtsein gar keinen Aufschluß giebt, obgleich sie auch in diesem eine wichtige Rolle spielen, und wo wir daher die ethnologische Untersuchung als unentbehrliches Hülfsmittel herbeiziehen müssen. Dies gilt vor Allem von der Entwicklung der sittlichen und religiösen Ideen, mit welcher sich nunmehr eine Reihe von Vorlesungen beschäftigen wird. —

In der Charakteristik der ersten Stufen des sittlichen Lebens habe ich für die Stufe des Naturzustandes die Südseeinsulaner gewählt, weil bei ihnen die Abhängigkeit des sittlichen Lebens von der in den äußeren Naturbedingungen gegebenen Anregung zu nützlicher Thätigkeit besonders in die Augen fällt. Die Waldindianer Südamerika's, die sittlich ebenso tief stehen, sind zugleich so unentwickelt an intellektueller Begabung, daß sie kaum mit den übrigen hier in Betracht gezogenen Naturvölkern verglichen werden können. Von manchen dieser Horden kann man wohl sagen, daß sie nicht viel mehr sind als Affen mit Sprache begabt. So erzählt Avé-Lallemand von seiner Begegnung mit den Botokuden: „Ich wollte gern einige Wörter von ihnen erfahren, wies auf die Sonne und sagte: „Tupän!“ (Was ist dies?) Dann hielt ich ihnen mit dem Tone eines Fragenden meine Hand hin. Ich wollte auf diese Weise den denkenden Menschen in den Botokuden herausfordern, mir zu sagen, wie er Hand in seiner Sprache nenne. Statt dessen kam mir ein gutmüthiger Affe entgegen. Ein Botokude zeigte genau, wie ich selbst gethan hatte, auf die Sonne, hielt mir seine Hand hin mit demselben Ausdrucke des Fragens wie ich selbst und sah mich dann mit großer Zufriedenheit an. Und nun mochte ich weiter versuchen, was ich wollte, immer gelang es mir nur, sie Orangutang spielen zu machen. Einem Botokuden, der neben mir saß, fühlte ich zählend den Puls. Als ich damit fertig war, nahm er, ganz genau wie ich gethan, ganz mit derselben Miene, wie ich sie wohl gemacht hatte, meine Hand, legte seine Finger forschend an meine Handwurzel, ließ sie dort eine halbe Minute ernst und beobachtend, ganz wie ein promovirter Doktor, liegen und sah mich dann, nachdem er alles wunderhübsch nachgemacht hatte, mit dem Ausdrucke vollkommener Selbstzufriedenheit an. So schlug mir alles fehl bei ihnen. Je mehr ich mich an die Menschennatur in ihnen wandte, desto mehr trat diese schüchtern und ungeschickt in den Hintergrund wie ein blödes Dorfkind, und desto mehr stieß ich auf die Affennatur und überzeugte mich mit

tiefer Wehmuth davon, daß es auch zweihändige Affen gäbe." (Avé-Lallemand, Reise durch Nord-Brasilien, S. 295.) Die sittliche Stufe der Botokuden ist genugsam gekennzeichnet, wenn es wahr ist, was man behauptet, daß in ihrer Sprache ein ehrlicher Mann als ein Nicht-Dieb und die Wahrheit als Nicht-Lüge bezeichnet wird.

Einundvierzigste Vorlesung.

Wie die Tragweite neuer Untersuchungshülfsmittel überhaupt überschätzt wird, so hat man auch an die Statistik früher oft Anforderungen gestellt, die sie theils überhaupt nie, theils wenigstens bis jetzt nicht leisten kann. Es schien insbesondere die Sittenstatistik geeignet, über die verschiedenen Momente, die das sittliche Leben bestimmen, und über die sittlichen Verschiedenheiten der einzelnen Nationen sicheren Aufschluß zu geben. So hat noch Schön (Geschichte und Statistik der europ. Civilisation) geglaubt, aus den statistischen Thatsachen weittragende Folgerungen ziehen zu dürfen, besonders rücksichtlich des Zusammenhangs der Sittlichkeit mit der Intelligenz. Die Statistik ist jetzt vorsichtiger geworden. In dem Maße, als sie das Hereinwirken anderer Einflüsse außer denen, die man anfänglich isolirt zu untersuchen glaubte, kennen lernte, ist es ihr auch unmöglicher geworden, in Bezug auf einzelne Fragen bindende Schlüsse zu ziehen. Eine musterhafte Untersuchung in Bezug auf die uns hier beschäftigenden Fragen hat neuerdings Wappaeus geliefert. (Allgemeine Bevölkerungsstatistik, Bd. II. S. 385.)

Fünfundvierzigste Vorlesung.

Der Schluß dieser Vorlesung bedarf einer kurzen Erläuterung. Man kann, wie ich glaube, von einer Unendlichkeit der religiösen Ideen reden, insofern das Objekt, auf welches sich diese beziehen, über den Anfang und das Ende aller der Erfahrung zugänglichen Dinge hinausliegt, daher auch die Untersuchung sich hier alsbald in das Transscendente verliert. Das Unendliche ist etwas für unser Denken durchaus Inkommensurables: die Abstraktion wird nothwendig zu demselben gedrängt, und doch ist es uns niemals vorstellbar und deßhalb auch niemals verstehbar. Wesentlich auf diesem Widerstreit des abstrakten Denkens und der Vorstellungskräfte beruhen Kant's Antinomieen der reinen Vernunft und beruht überhaupt jeder Zwiespalt, der sich in unserm Denken erhebt. Eine frühere Stufe der Erkenntniß sucht diesen Zwie-

spalt zu lösen, indem sie das Unendliche zu einem Endlichen herabsetzt, d. h. vorstellbar macht. Die geläuterte Erkenntniß kann nichts thun, als daß sie den Zwiespalt, den sie als einen nothwendigen begreift, bestehen läßt. Insofern nun das Einzelne und jeder Einzelne einen Theil von dem Ganzen bildet, wird hier die endliche und faßbare Erscheinung zum Theil eines unerfaßbaren Unendlichen, und insofern reflektirt sich eben jene Inkommensurabilität, die für uns in dem Begriff der Unendlichkeit liegt, auch auf unsere ganze endliche Begriffswelt, es fällt auf das klar Erkennbare etwas zurück von dem Dunkel, das über dem immer Unerkennbaren schwebt.

Sechsundvierzigste und siebenundvierzigste Vorlesung.

Die Ansicht, die ich über das Wesen des Fetischismus aufgestellt habe, daß nämlich derselbe die niederste Stufe der Schicksalsvergötterung sei, widerspricht der allgemein verbreiteten Meinung über denselben. Wenn es auch schon von Vielen geäußert worden ist, daß die Religionsvorstellungen der Neger nicht ganz so fremdartig seien, wie es auf den ersten Anschein aussieht, und wie es früher geglaubt wurde, so hat man den Beweis hierfür doch immer nur dadurch zu führen gesucht, daß man zeigte, wie neben der rohen Fetischverehrung noch Vorstellungen einhergehen, die dem gewöhnlichen Polytheismus anderer Völker völlig entsprechen. Der Fetischismus blieb im Ganzen ein Räthsel, das nicht einmal oberflächlich verstanden war, wenn es als roher Polytheismus oder gar Pantheismus bezeichnet wurde. Noch verschrobener wurde die Auffassung, wenn ein philosophisches Dogma die Beurtheilung bestimmte, wie dies bei Wuttke geschehen ist, dem der Naturdienst als die niederste, der Fetischismus als die zweite und der Schamanismus gar als die höchste Stufe des Gottesbewußtseins erscheint. Die rohe Götzen- und Dämonenverehrung des Negers und Tataren geht ihm über den griechischen Götterkultus! Und der einzige Grund für diese verschrobene Auffassung ist dieser, weil es so besser in den dialektischen Kram paßt: denn der Naturdienst, sagt Wuttke, ist objektiv, im Fetischismus kommt zuerst die Souveränetät des Subjektes, das ja aus eigener Machtvollkommenheit seinen Gott macht, zur Geltung, und endlich im Schamanismus ist das Subjekt zum vollständigen Sieg durchgedrungen, — in der That, die Hallucination hat sich vollkommen von der objektiven Welt emanzipirt, und eine Philosophie, die selbst Hallucination ist, muß sie deßhalb billig am höchsten stellen. (Wuttke, Geschichte des Heidenthums, Bd. I. S. 53 u. f.)

Noch weniger als der Fetischismus kann natürlich der Schamanismus als eine besondere Religionsform betrachtet werden, die Erscheinungen desselben vermengen sich mit allen Religionen in größerm oder geringerm Grade. Die Unterscheidung verschiedener Religions-

formen führt aber überhaupt leicht zu Mißverständnissen, da sie die Meinung erweckt, als wenn die Quellen des religiösen Gefühls verschiedene wären. Dies ist aber, wie wir nachgewiesen haben, niemals der Fall. Es giebt darum streng genommen auch nur eine Religion, d. h. einen einzigen Kreis von Ideen, der sich in den Religionsvorstellungen verkörpert. Alle Verschiedenheit der Religionen stammt theils daher, daß je nach den äußeren und inneren Bedingungen bei den Völkern die einzelnen Ideen in verschiedenem Grade sich ausbilden, theils daher, daß die Ideen einen Entwicklungsprozeß durchmachen, der mit der gesammten geistigen Entwicklung des Volkes gleichen Schritt hält.

Neunundvierzigste Vorlesung.

Die Untersuchungen über den induktiven Prozeß sind bis jetzt kaum über die ersten Schwierigkeiten hinausgekommen. Die englischen Logiker, wie Mill, Herschel, Whewell, haben sich nur mit der induktiven Methode beschäftigt und die Theorie des Induktionsschlusses gänzlich vernachlässigt, indem sie entweder ausdrücklich Verzicht leisteten, wie Whewell, oder sich mit einer ungenügenden Hypothese begnügten, wie Mill. (Vergl. die Anm. zur 4. Vorl., Bd. I. S. 172.) In Bezug auf die induktive Methode ist das Verdienst dieser englischen Logiker unbestreitbar groß, ja man kann wohl sagen, daß eine Philosophie der induktiven Methode durch sie erst begründet worden ist. Denn Bako's Versuch — der selten seine gerechte Würdigung fand, weil man ihn meist zu hoch, zuweilen aber auch zu niedrig geschätzt hat — ist als induktive Methodenlehre von geringer Bedeutung, wenn gleich dadurch bemerkenswerth, daß er tiefe Blicke in das Wesen des induktiven Prozesses enthält. Bako's Fehler besteht darin, daß er den, übrigens von ihm nur sehr mangelhaft erfaßten psychologischen Vorgang der Induktion zur logischen Regel des methodischen induktiven Verfahrens erheben möchte; ein Fehler, der sich leicht erklärt, wenn man erwägt, daß Bako, so sehr er die Erfahrung als die einzige Quelle des Wissens betont, doch selber rein spekulativ seine Methode entwickelt, und daß es ihm gar nicht beifällt, dieselbe etwa aus Beispielen zu abstrahiren. Letzterer Pflicht glaubte er sich um so mehr enthoben, da er der Meinung war, daß solche Beispiele noch gar nicht vorhanden seien. Die großen zeitgenössischen Naturforscher waren ihm so gut wie unbekannt, denn er verstand sie nicht. So kam es, daß Bako der Prophet einer neuen Zeit wurde und nicht ahnte, daß die neue Zeit schon da war.

Charles Rémusat hat sich zu zeigen bemüht, daß die Induktion in Wahrheit nur ein Syllogismus sei, der vom Besondern zum Allgemeinen übergeht. — Wir schließen, sagt er, A, B, C sind sterblich — A, B, C sind alle Menschen — also sind alle Menschen sterblich. Dies

ist ein Beispiel, das mit der Form der so genannten vollständigen Induktion übereinstimmt. Der Form nach ist dieser Schluß richtig, und nichts desto weniger sieht man auf den ersten Blick, daß er kein bindender Schluß sein kann, weil der Untersatz nothwendig falsch ist. Rémusat kommt nun, um diesen Widerspruch auszugleichen, auf das Axiom von der Stetigkeit der Natur zurück, von welchem er gegenüber Mill nachzuweisen sucht, daß es nicht selbst durch Induktion gefunden sein könne, und das er daher als ein Axiom a priori ansieht. Rémusat ist zwar ein Gegner der angeborenen Erfahrungen. Die Psychologie weist nach, meint er, daß uns nichts angeboren ist als eine natürliche Anlage. Aber er glaubt gewisse angeborene Ideen, wie die Idee der Kausalität, der Determination der Substanz, unter jene natürliche Anlage einrechnen zu müssen, und so wird ihm denn auch die Idee einer Permanenz der Natur zu einem angeborenen Besitzthum des Geistes. „Nous ne savons rien de positif a priori; mais des éléments a priori entrent dans tout ce que nous savons." Je nun, ich denke, wenn die Idee, daß der Gang der Natur gleichförmig sei, ein Element a priori ist, so ist sie auch etwas das wir a priori schon wissen. (Rémusat, Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie. Paris 1857. Chap. III.)

Von dem gleichen Bestreben, die Induktion dem Syllogismus zu subsumiren, geht Apelt in seiner gründlichen Arbeit über die Induktion aus. (Apelt, die Theorie der Induktion. Leipzig 1854.) Er rechnet die Induktion unter die divisive Schlußart, bei welcher das Verhältniß der Form eines Ganzen zu der Allheit seiner Theile in Betracht kommt. Wie das divisive Urtheil entweder konjunktiv oder disjunktiv ist (indem das erstere den Inhalt eines Begriffs aus seinen wesentlichen Merkmalen zusammensetzt, das letztere die Eintheilungsglieder für den Umfang des Begriffs giebt), so sind auch die divisiven Schlüsse entweder konjunktiv oder disjunktiv. Der konjunktive Schluß schließt nach der Regel: wovon alle Merkmale eines Begriffs gelten, das gehört in die Sphäre dieses Begriffs. Der konjunktive Schluß bildet den logischen Prozeß der Abstraktion. Der disjunktive Schluß schließt entweder kategorisch: was von den Theilen einer Sphäre gilt, das gilt auch von dem Begriff selbst, in dessen Sphäre diese Theile stehen, oder hypothetisch: wenn alle Folgen eines Grundes stattfinden, so findet dieser selbst statt. Der disjunktive Schluß ist die logische Form der Induktion. Das Charakteristische der Apelt'schen Theorie besteht somit darin, daß er die Abstraktion von der Induktion trennt, und daß er für die letztere allgemein diejenige Definition aufstellt, welche die Logiker immer von der vollständigen Induktion gegeben haben.

Apelt sagt: die Abstraktion führt uns zu Begriffen, die Induktion aber leitet uns zu Gesetzen. Der Botaniker z. B. verfährt abstrahirend, wenn er eine Pflanze bestimmt: der Obersatz ist bei ihm eine Begriffserklärung (Definition von Klasse, Gattung und Art), der Untersatz giebt die Merkmale des speziellen Individuums an, und der Schlußsatz subsumirt dasselbe endlich unter den zuerst aufgestellten Begriff. Dagegen verfährt der Astronom induktorisch, wenn er aus der Beobachtung, daß

jeder einzelne Planet von Westen nach Osten um die Sonne geht, schließt, daß alle Planeten sich von Westen nach Osten um die Sonne bewegen. Der Obersatz sagt hier aus, daß Merkur, Venus, Erde, Mars u. s. w. alle Planeten sind, der Untersatz behauptet von jedem einzelnen dieser Planeten, daß er sich von Westen nach Osten bewegt, daraus ergiebt sich der Schluß, daß sich alle Planeten in dieser Richtung bewegen.

Daß diese beiden Schlüsse reine Syllogismen sind, daran wird gewiß Niemand zweifeln. Aber ich behaupte, daß der erste ebenso wenig eine Abstraktion wie der zweite eine Induktion ist. Wenn der Botaniker eine Pflanze bestimmt, so bildet er nicht einen Begriff, sondern er subsumirt einen einzelnen Gegenstand einem schon vorhandenen Begriffe. Um diese Subsumtion auszuführen, muß er allerdings an der speziellen Pflanze die mit dem Begriff des Obersatzes übereinstimmenden Merkmale gleichsam isoliren und so eine gewisse Abstraktion ausführen, aber nicht diese Abstraktion selbst, sondern nur ihr Resultat geht in seinen Schluß ein. Von einer Abstraktion und Begriffsbildung können wir nur da reden, wo aus einer größeren Zahl besonderer Erscheinungen ein ihnen Gemeinsames entwickelt wird. So ist es z. B. eine Abstraktion und Begriffsbildung, wenn der Botaniker aus einer größeren Zahl neuer Pflanzen eine neue Art bildet. Der Schluß aber, den er hierbei macht, ist kein konjunktiver Schluß, wie ihn Apelt beschreibt. Der Botaniker stellt vielmehr die übereinstimmenden Merkmale der einzelnen Individuen zusammen, sondert die nicht übereinstimmenden Merkmale aus und faßt endlich den Komplex der ersteren als die neue Spezies auf. Hier bildet die Begriffsbestimmung nicht den Obersatz sondern den Schlußsatz, und was diesem Schlußsatze vorausgeht ist nur die Aufzählung einer großen Zahl besonderer Merkmale, d. h. eine große Zahl besonderer Urtheile. Ein solches Verfahren, wie es der wahren Abstraktion entspricht, läßt sich nun mit allem Zwang nicht unter die Form des gewöhnlichen Syllogismus bringen.

Die Regel, die Apelt für die Induktion aufstellt, gilt für die sogenannte vollständige Induktion der Logiker, und ebenso gehören unter diese alle von ihm angeführten Beispiele. Mill hat mit Recht bemerkt, daß bei dieser Induktion der Schlußsatz nie etwas ergiebt was nicht schon im Obersatze gelegen wäre. Man hat diese Aeußerung oft mißverstanden, indem man meinte, es solle damit geleugnet werden, daß jener Schluß überhaupt eine Schlußform sei. Dies wird wohl keinem Logiker beifallen. Wohl aber soll damit geleugnet werden, daß jene Schlußform irgend eine Bedeutung habe für die induktive Methode. Wenn alle Naturgesetze, die auf induktivem Wege gefunden sind, sämmtliche Einzelfälle voraussetzten, und wenn sie in der vollständigen Uebersicht dieser die einzige Garantie ihrer Sicherheit trügen, so wäre es schlecht mit unserm Wissen um die Natur bestellt. Alle vollständigen Induktionen sind bloß als logische Fabrikate möglich. In der Wirklichkeit sind sie schon aus dem Grunde illusorisch, weil fast nie eine Gewißheit darüber existirt, daß die vorgenommene Aufzählung wirklich eine vollständige ist. Wenn zu den zwölf Planeten, die von

Westen nach Osten wandern, ein dreizehnter entdeckt worden wäre, der umgekehrt liefe, was dann? Die Induktionen der Wirklichkeit schließen nie aus allen, sondern immer nur aus vielen Fällen. Würde aber schon eine Vielheit von Fällen ganz allgemein zur Begründung des Schlusses genügen, würde dieser gar nicht Rücksicht nehmen auf etwaige widerstreitende Erfahrungen, die nebenherlaufen, so müßte er unendlich oft irre gehen, ja es wäre nicht abzusehen, wie nicht zuweilen geradezu widerstreitende Gesetze aus Induktionen gefunden werden könnten. Die Induktion setzt also allerdings eine Betrachtnahme aller bekannten Fälle voraus. Wenn wir uns aber dies in den psychologischen Prozeß übersetzen, so heißt es: die Induktion zählt erstens die übereinstimmenden Fälle auf, und sie sieht sich zweitens nach widerstreitenden Fällen um. Der bindende Schluß entsteht, wenn den bejahenden Urtheilen gegenüber, welche dort die Erfahrung giebt, hier überall eine Verneinung kommt. Wir können somit die Induktion definiren als eine Verallgemeinerung aus Erfahrungen, gegen welche kein Widerspruch in andern Erfahrungen vorhanden ist.

Haben wir aber damit nicht die Induktion zu einer bloßen Aufzählung der Thatsachen, zu einer mera palpatio herabgezogen? Mit dem was man unter letzterer verstanden hat ist sie doch aus dem Grunde nicht identisch, weil sie die etwa entgegenstehenden Thatsachen eliminirt. Dadurch erhebt sich die Induktion zu derjenigen Sicherheit, die zu erreichen überhaupt einem Schlußprozesse möglich ist, welcher auf ein Gebiet von Erfahrungen sich beschränkt.

Wegen der Sicherheit, mit welcher wir an den induktorisch gefundenen Naturgesetzen festhalten, hat man geglaubt, die Induktion müsse auch in ihrem Verfahren eine weit größere Garantie der Gewißheit bieten. Man hat dabei übersehen, daß es kaum ein sicher festgestelltes Gesetz giebt, das durch reine Induktion aus den unmittelbaren Thatsachen gefunden wäre. Bei allen wirkt ein Analogieschluß noch mit, nämlich jener Syllogismus, der das Axiom von dem gleichmäßigen Gang der Natur als Obersatz hat. Dieses Axiom ist nun zwar gleichfalls durch Induktion gefunden, aber durch die umfassendste Induktion, die es nur geben kann. Die Unsicherheit, die man in dieser etwa noch finden möchte, zu überschreiten, kann nur Derjenige verlangen, der von den natürlichen Grenzen unserer Erkenntniß keine Ahnung besitzt. Unbekannt mit dem Wesen der Induktion, hat man den Namen derselben auch allen denjenigen Prozessen beigelegt, die etwa unterstützend in das induktorische Verfahren hineingreifen. War so die Grenze zwischen eigentlicher Induktion und Syllogismus verwischt, so war es dann nicht zu verwundern, daß man die Induktion selbst in das Bereich des Syllogismus zu ziehen suchte. Die Induktion ist weit mehr ein psychologischer Prozeß, welcher zur Auffindung der Wahrheiten hinleitet, als ein logisches Verfahren, das neue Wahrheiten begründet. Eine solche Begründung ist nie ohne hinzutretende Syllogistik möglich.

Vergleichen wir nun schließlich die Induktion mit der wahren Abstraktion (nicht mit derjenigen, die Apelt fälschlich dafür ausgiebt), so

können wir einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden nicht statuiren. Bei der Abstraktion bestehen die Thatsachen, die wir verallgemeinern, aus einer Anzahl von Merkmalen, bei der Induktion aus einer Anzahl von Ereignissen. Der ganze Unterschied liegt also darin, daß dort ein Gesetz der Koexistenz, hier ein Gesetz der Succession erschlossen wird. Will man beides durch eine Bezeichnung trennen, so mag man allerdings für das erste Verfahren den Namen der Abstraktion, für das zweite den Namen der Induktion im engeren Sinne wählen. Aber man muß stets im Auge behalten, daß der psychologische Prozeß hier wie dort der nämliche ist.

Fünfzigste Vorlesung.

Seitdem das Begehren nicht mehr als ein originäres Seelenvermögen betrachtet wird, hat man dasselbe fast allgemein an die Vorstellung geknüpft. Oft hat man aber dabei mit Unrecht der Vorstellung das wirkliche Sein der Dinge substituirt. Von anderer Seite wurde hinwiederum der Trieb als eine ursprüngliche psychische Kraft betrachtet, aus dem selbst das Bewußtsein seinen Ursprung nehme. Letzteren Standpunkt hat namentlich Fortlage vertreten, dessen hierauf gegründete Theorie des Bewußtseins viel Beachtenswerthes enthält. Fortlage, System der Psychologie, 2 Bde. Leipzig 1855.

Am leichtesten war es der Herbart'schen Psychologie gemacht, die Thatsache des Begehrens aus ihrer Grundhypothese zu entwickeln. Wie ihr das Gefühl in einer ruhenden Spannung der Vorstellungen bestand, so erklärte sie die Begierde aus dem Anstreben einer Vorstellung. Hier war jedenfalls darin das Richtige getroffen, daß die Begierde mit dem Gefühl in unmittelbarsten Konnex gebracht wurde. Vergl. die an Herbart sich anlehnende klare Auseinandersetzung der Theorie des Begehrens bei Volkmann, Lehrbuch der Psychologie, S. 334 u. f.

Einundfünfzigste und zweiundfünfzigste Vorlesung.

Ueber die Instinkte der Thiere findet man in der Abhandlung von Autenrieth, in seinen Ansichten über Natur- und Seelenleben, Stuttgart 1836, S. 169, die wichtigsten Thatsachen zusammengestellt. Außerdem vergl. Darwin, über die Entstehung der Arten, deutsche Uebersetzung von Bronn, S. 217, und die sehr lesenswerthen kritischen Bemerkungen von Lotze, Med. Psychologie, S. 531 und Wagner's Handwörterb. der Phys., Bd. II., Art. Instinkt.

Dreiundfünfzigste Vorlesung.

Die Ansicht einer willkürlichen Erfindung der Sprache durch absichtliche Onomatopoiesis ist am geistreichsten vertreten in Herder's noch immer lesenswerther „Abhandlung über den Ursprung der Sprache.“ Das Gegenstück dieser Schrift, in welcher er die in jener niedergelegten Ansichten selbst widerlegt, ist die „Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts.“ Rousseau's Ansichten über die Sprache findet man in seinem „Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.“

Vom Standpunkt der vergleichenden Sprachforschung aus wurden die hier in Rede stehenden Grundfragen zum ersten Mal eingehend durch W. von Humboldt behandelt in seiner als Einleitung in die Untersuchungen über die Kawi-Sprache erschienenen Schrift „über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts“ (Ges. Werke Bd. VI.), einer Abhandlung, die durch Tiefe der Gedanken und edle Form der Darstellung in der wissenschaftlichen Literatur aller Zeiten eine der ersten Stellen einnimmt. Außerdem vergleiche man Jakob Grimm's Abhandlung „über den Ursprung der Sprache“ (Abhandl. der Berl. Akademie: 1851), die durch eine Fülle feiner Bemerkungen sich auszeichnet, die Schriften Steinthal's „Grammatik, Logik und Psychologie“ und „über den Ursprung der Sprache“ (letzteres eine vorwiegend historisch-kritische Schrift), endlich Max Müller's „Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache“, deutsch von Böttger.

Vierundfünfzigste Vorlesung.

Die Ansicht, daß die Sprache immer von allgemeinen Begriffen ausgehe, ist neuerdings namentlich von Max Müller vertreten worden. Gegenüber Locke, Adam Smith u. A., welche behauptet hatten, daß jedes Wort zuerst einen individuellen Gegenstand bezeichnet habe, stellt er sich auf Leibnitzen's Seite. Er sagt: die erste Höhle oder der erste Fluß hat allerdings allen andern Höhlen und allen andern Flüssen den Namen gegeben, und hierin liegt eine Generalisation des Individuellen, aber der Begriff des Hohlen oder der Begriff des Fließens war doch in jener ersten Bezeichnung schon enthalten. „Alles Benennen ist Klassifikation, Einordnen des Individuellen unter das Generelle, und Alles, was wir entweder empirisch oder wissenschaftlich kennen, kennen wir nur vermöge unserer allgemeinen Ideen. Die andern Thiere besitzen auch Empfindung, Perception, Gedächtniß und in gewissem Sinne sogar Verstand; aber alle diese Vermögen stehen bei dem Thiere nur

mit einzelnen Gegenständen in Beziehung; der Mensch hat Empfindung, Perception, Gedächtniß, Verstand und Vernunft, und nur die Vernunft steht mit allgemeinen Ideen in Beziehung." (Vorlesungen über die Wissensch. der Sprache, S. 326.)

Ich beschränke mich darauf die Thatsachen etwas zu beleuchten, von denen aus Müller hier dazu kommt die alte Theorie der Seelenvermögen wieder aufzuwärmen. In der ersten Benennung durch die Sprache liegt, wie ich im Text ausgeführt habe, eine Analyse, der erst später (bei der Agglutination) die Synthese sich anreiht. Jene Analyse beruht darauf, daß das Bewußtsein an dem Gegenstand zunächst das roheste Merkmal herausgreift, durch das sich derselbe am augenfälligsten von andern Dingen unterscheidet. Wenn aber ein Thier zwei verschiedene Gegenstände unterscheiden kann, was erfahrungsgemäß unzweifelhaft ist, so wird es dabei nicht anders verfahren: es wird gleichfalls seine Distinktion durch gewisse Merkmale geleitet ausführen. Wäre also zur Auffassung solcher Merkmale der Besitz gewisser allgemeiner Ideen nöthig, so könnte dieser den Thieren so wenig wie dem Menschen abgesprochen werden. In Wahrheit aber ist das nicht der Fall, sondern der ganzen psychologischen Entwicklung des Bewußtseins gemäß müssen wir annehmen, daß die ersten Merkmale, durch welche die Vorstellungen unterschieden wurden, sinnliche Eigenschaften waren, zu denen dann der bezeichnende Laut in der Sprache eine gewisse Verwandtschaft besaß. Wenn dies in sehr vielen Fällen mit den Wörtern nicht so der Fall ist, so läßt sich dies leicht daraus erklären, daß die Bildung neuer Namen für die Dinge noch lange Zeit über die erste sinnliche Stufe des Bewußtseins hinaus gedauert hat, und daß dann unter den zahlreichen Namen, die ein Ding besaß, leicht derjenige bevorzugt werden konnte, dessen Erzeugung schon einer abstrakteren Zeit angehörte.

Ueber den Ursprung und die Entwicklung der Schrift s. Steinthal, die Entwicklung der Schrift. Berlin 1852.

Ueber die Sprache der Thiere s. Jäger, in der Zeitschrift „der zoologische Garten" von Weinland, 1862, Nr. 11 u. 12. Der Verf. ist der Ansicht, daß die Sprache der Thiere bloße Gefühlssprache gegenüber der Gedankensprache des Menschen sei, eine Ansicht, die ich bei unbefangener Betrachtung der Thatsachen nicht theilen kann.

Fünfundfünfzigste Vorlesung.

Den gewöhnlichen empirischen Beweis für die unbedingte Freiheit des Willens hat am schärfsten Kant ausgesprochen in der Thesis seiner dritten Antinomie der reinen Vernunft, zugleich aber auch in der Antithesis die Widerlegung gegeben. (Kritik der reinen Vernunft, 3. Aufl. S. 154 u. f.) Zu der strengeren Beweisführung einer transcen-

dentalen Freiheit im Gegensatze zu dem empirischen Determinismus vergl. namentlich Kritik der reinen Vern. S. 566, 571 und 830, ferner die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (namentlich S. 78, 89, 95 der Ausgabe von Rosenkranz). Der Kant'schen Anschauung nahe kommt Schopenhauer, dem Kant's Begriff der transcendentalen Freiheit vortrefflich in sein System paßt. (Die beiden Grundprobleme der Ethik, 2. Aufl. Vergl. besonders S. 95 u. f.) Eine vielfach treffende Kritik des Determinismus und Indeterminismus, namentlich der Ansichten von Spinoza und Jacobi, hat Herbart gegeben in seinen Briefen „zur Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens." (Ges. Werke, herausgeg. von Hartenstein, Bd. IX.) —

Die näheren Nachweise über die konstanten Zahlenverhältnisse der verschiedenen Formen willkürlicher Handlungen in einer größern Bevölkerung findet man in dem wichtigen Werke Quetelet's, welches die Wissenschaft der Statistik begründet hat: sur l'homme et le développement de ses facultés, ou essai de physique sociale. 2 Bde. Vergl. überdies dessen Abhandlung de l'influence du libre arbitre de l'homme sur les faits sociaux, in Bulletin de la commission centr. de statistique, t. II. und das treffliche Werk von Wappaeus: allgemeine Bevölkerungsstatistik, Bd. II. S. 409 u. f.

Die Konsequenzen gegen die Autonomie des Willens, die scheinbar auf der Hand liegen, sind aus den statistischen Thatsachen schon öfter gezogen und neuerdings namentlich von Buckle in seiner berühmten „Geschichte der Civilisation in England" (Bd. I.) sehr betont worden.

Siebenundfünfzigste Vorlesung.

Gegen die frühere Ansicht, daß das Rückenmark nur der Reflexverrichtungen fähig, und daß es im Uebrigen als der gemeinsame Stamm aller Rumpfnerven zu betrachten sei, hat sich zuerst mit Erfolg Ed. Pflüger erhoben in seiner Schrift: die sensorischen Funktionen des Rückenmarks der Wirbelthiere. Berlin 1853. Ihm haben sich mehrere Andere angeschlossen, unter ihnen namentlich Auerbach, von welchem die angeführte Modifikation des Pflüger'schen Versuchs herrührt. (Günsburg's med. Zeitschrift, 1856, Bd. II.) Vergl. außerdem die eingehenden kritischen Beleuchtungen der ganzen Frage von Lotze (Göttinger gel. Anz. 1853, S. 1745 u. f.) und von Schiff (Lehrb. der Physiologie Bd. I. S. 208 u. f.). Die ausführliche Darstellung der Versuche von Goltz s. in dessen „Beitrag zur Lehre von den Funktionen des Rückenmarks der Frösche" (Königsberger medizinische Jahrbücher, Bd. II. 1860). —

Das Gesetz, daß Wärme nur dann und nur theilweise in Arbeit verwandelt werden kann, wenn sie von einem wärmeren zu einem kälteren Körper übergeht, ist schon im Jahr 1824 von dem französischen

Physiker Carnot gefunden und nach ihm das Carnot'sche Gesetz genannt worden. Seinen klaren Ausdruck hat aber erst W. Thomson dem Gesetze gegeben, der zugleich aus demselben die Folgerung zog, daß alle Naturprozesse darauf hinarbeiten, schließlich alle Kraft in unveränderliche Wärme zu verwandeln. (W. Thomson, on a universal tendency in nature to the dissipation of mechanical energy. Phil. Magaz. IV., 1852, p. 304.)

Druckfehler.

Seite 118 Zeile 5 von unten lies Stationen statt Sationen.
= 145 = 14 = = = Mandingovölkern statt Wandervölkern.
= 188 = 8 = oben = Löwen statt Löwe.
= 206 = 4 = = = allen statt allein.
= 215 Kolumnentitel = Induktive statt Induktion.

Berichtigungen zum ersten Bande.

Seite 120 Zeile 15 von oben lies 70000 statt 700000.
= 125 = 13 = = = das 81fache statt das Dreifache.
Ebend. Zeile 17 von unten 81 Einheiten statt drei Einheiten und 8100 statt dreißig.
Seite 179 Zeile 10 von unten lies 800 Billionen statt 8 Billionen.

Druck von J. B. Hirschfeld in Leipzig.





